



Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Sociais – ICS

Departamento de Antropologia - DAN

**As alteridades querem vozes:
O uso de plantas medicinais em um contexto espírita**

Mariana Alves Simões

Brasília, 2018

Mariana Alves Simões

**As alteridades querem vozes:
O uso de plantas medicinais em um contexto espírita**

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos.

Brasília, 2018

Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Sociais – ICS

Departamento de Antropologia – DAN

**As alteridades querem vozes:
O uso de plantas medicinais em um contexto espírita**

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia.

Mariana Alves Simões

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
Departamento de Antropologia – UnB

Prof^a. Dr^a. Sílvia Maria Ferreira Guimarães
Departamento de Antropologia – UnB

Brasília, 2018

*Gente simples, fazendo coisas pequenas,
em lugares pouco importantes,
conseguem mudanças extraordinárias.
(Provérbio Africano)*

Agradecimentos

À minha mãe, Eliana, a quem devo a vida e, em parte, este trabalho. Obrigada por todo o amor, incentivo, confiança e compreensão. Obrigada por todo o apoio, por ser a maior impulsionadora dos meus sonhos e por não questionar a minha escolha pelas Ciências Sociais. Obrigada pelo amadurecimento mútuo e pelas incansáveis conversas e desabafos nesses últimos dois anos. Obrigada por estar sempre aqui por mim e comigo. Amo você!

À Analice, minha irmã mais velha, por sempre acreditar em mim e no meu potencial. Obrigada por ter me feito enxergar que a UnB era meu lugar, por ter chorado a minha aprovação comigo, pelas inúmeras vezes em que você aceitou ouvir trechos de textos antropológicos mesmo sem entender direito o que queriam dizer afinal. Obrigada por vibrar minhas conquistas, por todo o companheirismo e, sobretudo, por se orgulhar de mim!

Ao meu pai, João, pelo amor e apoio de sempre.

À Gabriela, minha “primairmã”, pelas incansáveis caminhadas ao longo do ICC e idas ao RU, por representar um pedacinho de casa dentro da imensidão do Campus Darcy Ribeiro e por compartilhar a experiência universitária comigo: obrigada! À Malu, que, apesar dos encontros cada vez menos frequentes, sempre esteve por perto.

Ao Pantoja, o único Bonito possível, por me tirar de casa durante o processo de escrita, por ouvir minhas crises e ajudar a saná-las, pelos inúmeros abraços e incontáveis risadas, por me fazer ter confiança e por ter fé em mim. Sem você talvez eu não estivesse tão bem quanto estou. Obrigada por tanto e por tudo!

Aos amigos que estão comigo desde antes do meu ingresso na UnB e que viram minha presença diminuir devido às atividades acadêmicas. Amanda, Carol, Edu, Gabi, Ian, Leo, Tati, Thiago e Vineco, obrigada por fazerem parte da minha vida, pela compreensão da ausência, por todo o carinho e por toda a força que vocês sempre me deram. À Laís, por ter me feito enxergar as ciências sociais como um universo possível para mergulhar e pela cumplicidade e amizade, que só cresceram depois que nos reencontramos na UnB.

Às relações que a UnB me permitiu edificar e às pessoas que conheci ao longo desses quatro anos. À Clara e à Luana que seguraram minha mão no Ritual e não largaram mais, obrigada por me ensinarem a ver a vida de um jeito mais leve, obrigada por cada abraço e por cada sorriso. À Isa e ao Vitor, por terem feito das piores matérias os meus melhores horários e por todo o amor compartilhado desde então. Ao Zé e ao Vini, pela inspiração, por cada abraço e cada conselho. À Lud Andrade, minha madrinha do coração. Ao Alexandre, que nessa reta final da escrita se fez presente nos meus melhores e piores dias, obrigada pelas risadas, abraços, puxões de orelha e conversas ao longo das semanas. Ao Arthur, Bruno, Luiza e Vic, por serem os melhores calouros que existem, por cada angústia compartilhada, por ininterruptamente acreditarem no meu potencial e por estarem sempre perto. À Babi e à Geovanna, pelos valiosos conselhos e pelo ânimo para seguir firme na empreitada antropológica: vocês foram essenciais no processo de construção deste trabalho!

À família laranja e branco que me adotou com tanto amor e carinho. Ao Gio e à Ju, Gabi, Lud e Vini, à Verzola obrigada por me permitirem fazer parte de tantos momentos e pelos respiros que vocês representaram ao longo desses últimos meses.

Ao professor Henyo e à professora Soraya, pelas disciplinas ministradas e pelas trocas que tanto me engrandeceram enquanto pessoa e enquanto estudante de Ciências Sociais. À professora Renata, que me selecionou dentre tantos alunos para compor a turma de Etnobotânica do Cerrado no primeiro semestre de 2017, obrigada por me ensinar tanto em tão pouco tempo e por me fazer ter a certeza de que o lugar da Antropologia é também entre as plantas.

Ao meu orientador, professor Carlos Alexandre, obrigada por abraçar esse tema de pesquisa comigo lá em 2016. Obrigada por acreditar e confiar em mim e na minha capacidade de escrita, pela paciência e por abrandar as minhas inquietações. Sem você e a sua disponibilidade em orientar uma jovem encantada com o universo das plantas medicinais, este trabalho não seria possível. Obrigada pela construção mútua e por me acolher enquanto orientanda!

À professora Sílvia, que prontamente aceitou o convite para compor a banca examinadora dessa monografia, obrigada pelas considerações valiosas e pela sensibilidade ao longo da arguição.

A cada uma e cada um dos frequentadores e trabalhadores do Instituto Langerton Neves da Cunha, especialmente à: Alcione, Alicia, Carlos, Cida, Joaquina e Kátia, Obrigada por me receberem de braços abertos e por me ensinarem tanto sobre tantas coisas. Sem vocês este trabalho sequer existiria. Serei eternamente grata a cada um e a cada uma!

Gratidão a todas e todos que fizeram parte dessa caminhada.

Resumo

O presente estudo etnográfico visa analisar e compreender as dinâmicas que perpassam um instituto espírita, localizado na cidade de São Sebastião – DF, sobretudo uma de suas principais atividades: a manipulação e distribuição de fitoterápicos. Uma análise das relações que perpassam a produção e distribuição de fitoterápicos no Instituto foi feita a partir da etnografia. Além disso, por meio de uma revisão bibliográfica, numa tentativa de reconstituição da história que o Espiritismo escreveu no Brasil, pretende-se demonstrar que a exaltação do caráter religioso da Doutrina fez com que se constituísse um espiritismo mais próximo da noção de caridade e responsável por ofertar alternativas de cura, conformando uma terapêutica-religiosa singular. Pretende-se demonstrar ainda que a atuação do Instituto Langerton Neves da Cunha se insere nessa terapêutica-religiosa espírita.

Palavras-chave: Espiritismo, fitoterapia, terapia alternativa.

Índice de ilustrações

<i>Figura 1: Frente do Instituto Langerton Neves da Cunha</i> _____	32
<i>Figura 2: Fotografia emoldurada de Langerton na parede do ILANC</i> _____	34
<i>Figura 3: Representação da planta do Instituto Langerton</i> _____	36
<i>Figura 4: Salão principal</i> _____	37
<i>Figura 5: Mesa com os livros de prece</i> _____	37
<i>Figura 6: Mesa preparada para o "estudo doutrinário"</i> _____	39
<i>Figura 7: Entrada da Botica</i> _____	42

Sumário

Agradecimentos	5
Índice de ilustrações	9
Considerações iniciais	11
Capítulo 1 – Espiritismo: ciência, filosofia, religião	17
1.1 Termo de distinção.....	17
1.2 Introdução	18
1.3 “Espiritismo à brasileira”	20
1.4 O caráter terapêutico do Espiritismo no Brasil	26
1.4.1 A caridade como cura do eu e do outro.....	30
Capítulo 2 – Um recorte da terapêutica-religiosa espírita no século XXI.....	32
2.1 O Instituto Langerton Neves da Cunha.....	32
2.1.1 Quem foi Langerton?	33
2.1.2 Espaço físico	36
2.1.3 Organograma.....	38
2.2 As quartas-feiras como locus da pesquisa e a jornada à Botica.....	38
Capítulo 3 – Botica Fitoterápica Dr. Bezerra de Menezes	42
3.1 “Entrada permitida somente aos trabalhadores da Botica Fitoterápica”: divisão de tarefas, saberes e segredos	42
3.2 Dr. Bezerra de Menezes.....	46
3.3 No que consiste a fitoterapia?	49
3.3.1 Definição inicial	49
3.3.2 Fitoterapia como terapia alternativa.....	51
3.3.3 Saúde e doença: de pesquisadora a paciente, “ser afetada”	55
3.4 O Núcleo: noção de rede.....	57
Considerações finais	61
Referências bibliográficas	63

Considerações iniciais

O início da empreitada

Isabel Rose escreveu que “não é raro que os antropólogos que pesquisam religiões sejam participantes ou simpatizantes das religiões que constituem seu objeto de estudo” (ROSE, 2007, p. 333), o meu caso não é exceção. Contudo, posso dizer que tanto a simpatia pelo espiritismo quanto a escolha pelo objeto de estudo se deram graças a uma figura singular em minha vida: minha mãe, Eliana.

Eliana se encontrou no espiritismo e, querendo ou não, acabou levando práticas e conhecimentos adquiridos em seu Centro¹ para nossa casa, foi a partir dela que comecei a conhecer melhor a Doutrina e a me identificar com alguns de seus pressupostos. Embora essa aproximação tenha ocorrido, eu não frequentava o Centro com minha mãe, apesar de ela sempre falar “vamos tomar um passe, filha”. Em meados de 2013 ela conheceu o trabalho de um grupo de espíritas que promovia atendimentos, manipulava e distribuía fitoterápicos, tendo iniciado tratamento com eles; na época eles tinham uma atuação itinerante e se denominavam apenas de “Botica”. Acontece que, em 2015, esse grupo veio a fundar um instituto espírita, na cidade de São Sebastião, no qual passaram a desenvolver esse trabalho fitoterápico: Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC). Mas eu só viria a conhecer o Instituto em 2016.

Em fevereiro de 2016 eu e minha irmã nos envolvemos em um acidente de carro e apesar de não termos sofrido nenhuma lesão física grave, nas semanas posteriores ao ocorrido eu passei por um período de isolamento em casa, às vezes me via chorando e passei a sentir um medo que eu não sabia explicar do que. Eu não estava emocionalmente bem e minha mãe percebeu isso, em razão desse meu mal estar ela sugeriu que eu fosse ao Instituto, “tomar um passe e conversar com Joaquina” – Joaquina é a médium² responsável pelo atendimento e pela prescrição dos

¹ O centro espírita é uma entidade religiosa constituída em torno de atividades doutrinárias tais como reuniões de estudo, sessões mediúnicas, e obras sociais, sem fins lucrativos (GIUMBELLI apud ARAUJO, 2007, p. 4).

² No Livro dos Médiuns, Capítulo 14 item 159: “Toda pessoa que sente, em um grau qualquer, a influência dos Espíritos, por isso mesmo, é médium. Esta faculdade é inerente ao homem e, por consequência, não é privilégio exclusivo; também são poucos nos quais não se encontrem alguns rudimentos dela. Pode-se, pois, dizer que todo mundo é, mais ou menos, médium. Todavia, usualmente, esta qualificação não se aplica senão àqueles nos quais a faculdade mediúnica está nitidamente caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de uma certa intensidade, o que depende, pois, de um organismo mais ou menos sensível. De outra parte, deve-se anotar que esta faculdade não se revela em todos do mesmo modo; os médiuns têm, geralmente, uma aptidão para tal ou tal ordem de fenômenos, o

medicamentos fitoterápicos. Como ela já havia relatado ter sentido melhoras com o tratamento fitoterápico que vinha fazendo e como eu realmente não estava bem, achei oportuno dar uma chance. Foi então que em março de 2016 eu tive meu primeiro contato com o Instituto Langerton.

Era uma quarta-feira e eu tive que faltar a aula que seria ministrada às dez horas na UnB para poder ir ao Instituto. Chegamos lá as nove e pouco, entramos por um portão grande de metal e nos dirigimos à construção no centro do lote; havia entulho no chão – acredito que pela recente inauguração ainda estavam fazendo alguns ajustes – e móveis do lado de fora do salão principal, percebemos que este estava vazio e as pessoas que deveriam estar ali dentro se encontravam atrás da construção, sentadas em cadeiras numa posição circular. Fomos muito bem recebidas, nos convidaram para compor o círculo, se desculparam pela bagunça e disseram que o chão tinha sido encerado e por isso, naquele dia, teríamos que fazer o estudo e o atendimento do lado de fora. Na hora seguinte foram feitas as leituras de alguns livros, seguida de discussões sobre os conteúdos e significados dos textos; encerrada a parte do estudo, houve uma oração e em seguida iniciaram a parte do atendimento. Minha mãe falou com alguém que eu queria “passar pelo atendimento” e eu esperei até chegar a minha vez. Quando fui chamada por Joaquina lembro-me de ter chorado mais do que falado, findado o atendimento fui instruída a esperar pelos remédios. Fiz uso dos fitoterápicos por quase três meses e senti melhora: a crise de choros diminuiu, assim como o medo, e eu estava “voltando ao normal”.

Confesso que fiquei intrigada em saber mais sobre como esses medicamentos eram confeccionados, quem os manipulava, quais plantas medicinais eram utilizadas e onde eram coletadas, não apenas pelo meu interesse por medicina alternativa, mas porque achei diferente uma casa espírita com esse tipo de atividade. Para mim, até então, os tratamentos que a Doutrina dos Espíritos oferecia eram os passes³ e as

que lhes resulta tantas variedades quantas sejam as espécies de manifestações. As principais são: os médiuns de efeitos físicos, os médiuns sensitivos ou impressionáveis, audientes, falantes, videntes, sonâmbulos, curadores, pneumatógrafos, escreventes ou psicógrafos.” (KARDEC, 2008, p. 135)

³ No site da Federação Espírita Brasileira o passe é definido como “uma transmissão conjunta, ou mista, de fluidos magnéticos – provenientes do encarnado – e de fluidos espirituais – oriundos dos benfeitores espirituais, não devendo ser considerada uma simples transmissão de energia animal (magnetização)”. A aplicação do passe tem como finalidade “auxiliar a recuperação de desarmonias físicas e psíquicas, substituindo os fluidos deletérios por fluidos benéficos; equilibrar o funcionamento de células e tecidos lesados; promover a harmonização do funcionamento de estruturas neurológicas que garantem o estado de lucidez mental e intelectual do indivíduo”. O passe é, usualmente, transmitido pelas mãos – por esse motivo também é conhecido como “imposição de mãos” – e a eficácia na sua transmissão e na sua

desobsessões⁴, apenas. Apesar da curiosidade, finalizado o uso dos fitoterápicos, não retornei ao Instituto e a possibilidade de abordar essas questões como tema de pesquisa veio depois.

Ainda no primeiro semestre de 2016, quando cursei a disciplina de Métodos e Técnicas em Antropologia Social (MTAS), ofertada pelo Departamento de Antropologia na UnB, logo nas primeiras aulas o professor nos propôs um exercício de delimitação de um objeto de pesquisa, com uma justificativa pela nossa escolha. Como meu interesse pelas plantas medicinais começou cedo e sempre considerei abordar questões referentes a esse universo num possível trabalho acadêmico, essa foi a primeira ideia que passou pela minha cabeça. Mas pesquisar o que? Foi então que me lembrei do Instituto Langerton. Como a minha ida ao ILANC era recente e como algumas questões referentes a ele pulsavam em minha mente, pensei “por que não?”, foi aí que essa pesquisa deu seu primeiro suspiro.

Minha ideia inicial, produto do trabalho final de MTAS cursada no primeiro semestre de 2016, consistia na realização de uma etnografia do/no Instituto Langerton tendo como foco principal – e quase único – investigar a utilização de plantas medicinais, ou seja, a prática da fitoterapia, nesse contexto específico. No primeiro semestre de 2017 quando me matriculei em Seminários de Pesquisa Antropológica – primeira matéria especificamente de orientação na graduação em Ciências Sociais, habilitação em Antropologia –, na medida em que fui amadurecendo e refletindo sobre o que havia me proposto a pesquisar, concomitantemente com as reuniões de orientação, percebemos – orientador e orientanda – que seria interessante ampliar o leque de investigação, tendo em vista que o “objeto” em questão – fitoterapia – se apresentava apenas como uma parte, que estava inserida em um contexto muito maior – o Instituto. Assim sendo, ao finalizar a referida disciplina, o projeto de pesquisa final passou a privilegiar uma investigação do Instituto Langerton Neves da Cunha, a partir da qual se tornaria possível abarcar essa questão das plantas medicinais; cogitou-se também a

recepção depende da vontade de quem doa as energias e de quem as recebe. (<http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/o-que-e-passe-espirita/>)

⁴ No Livro dos Médiuns, Capítulo 23 item 237, a obsessão é definida como: “O império que alguns Espíritos sabem tomar sobre certas pessoas. Ela não ocorre senão pelos Espíritos inferiores que procuram dominar” (KARDEC, 2008, p. 208). Dessa maneira, a desobsessão apresenta-se como a cura espírita da obsessão, baseada na “conscientização do enfermo e do espírito agressor, posto que o paciente é o agente da própria cura” (ARAUJO, 2007, p. 5).

possibilidade de tentar desenvolver um resgate biográfico de Langerton Neves da Cunha⁵.

Contudo – e novamente –, vi meu projeto de pesquisa ser remodelado, dessa vez devido a três fatores, quando da minha inserção em campo. Primeiro em consequência de uma situação vivida em campo, que será explicitada no terceiro capítulo, e que acabou me privando de executar o que eu imaginava de início no que se refere à investigação e divulgação de dados a respeito dos fitoterápicos. Segundo pela descoberta de dois trabalhos que abarcam o uso terapêutico que o espiritismo fez durante um bom tempo da homeopatia, o que me permitiu pensar em uma nova abordagem que, de certo modo, manteria o foco no que eu havia inicialmente desenhado. Terceiro, em virtude da percepção da complexidade das relações que se constroem no Instituto e da tomada de consciência de que a reconstrução de uma biografia demandaria tempo e trabalho exclusivos, conclui que não haveria tempo para realizar as duas empreitadas com primazia e decidi abrir mão do resgate biográfico. Assim sendo, reestabeleci meu tema e meus objetivos.

Por fim, o tema

No presente trabalho há um foco maior na parte histórica sobre o espiritismo, no qual se pretende um entendimento acerca do percurso e da configuração da Doutrina no Brasil; somado de um estudo etnográfico do Instituto Langerton, cujo enfoque se dá na Botica, parte voltada aos fitoterápicos, mas agora na busca por uma compreensão das relações que se constroem quando de sua atuação. Antes de iniciar o campo recorri a bibliografias sobre a Doutrina Espírita e sobre a fitoterapia; quando em campo a leitura continuou. No dia 09 agosto de 2017 dei início à minha empreitada, tendo encerrado a coleta de dados no dia 28 de fevereiro de 2018. Minha pesquisa teve caráter descritivo e exploratório, o método de investigação utilizado foi o da observação participante e eventualmente realizei algumas entrevistas. O uso do diário de campo se deu de maneira particular: em campo, por razões que serão explicitadas a frente, eu não tinha tempo para escrever, então após um dia inteiro no Instituto, eu chegava em casa, abria o Word e começava a digitar.

⁵ No Capítulo 2 há uma contextualização a respeito de Langerton, de sua história e de sua centralidade no Instituto.

Gostaria de esclarecer que optei por desenhar todo esse percurso visando demonstrar que os processos que permeiam a construção e, principalmente, a execução de uma pesquisa não são lineares. Antes de iniciarmos o campo criamos quase que um projeto utópico e torcemos para dar certo, mas esquecemos que é somente a partir do momento em que iniciarmos nossa excursão que saberemos os rumos que nossa empreitada irá tomar. Quando eu aparentava desespero e/ou ansiedade nas reuniões de orientação, meu orientador falava “o campo vai te guiar” e só fui entender a veracidade dessa frase depois.

Enfim, a pesquisa foi composta basicamente por três momentos: contextualização da doutrina espírita; etnografia do Instituto; enfoque no local e no significado dados ao local onde se manipulam os medicamentos fitoterápicos. Espera-se que o estudo da prática fitoterápica dentro do Instituto, contribua para a ampliação da gama de material sobre medicina alternativa, capaz de auxiliar no tratamento físico e espiritual, e para o combate ao preconceito com essa prática tal como com a Doutrina. Almeja-se ainda que ao suscitar a história da figura que dá nome ao Instituto, Langerton Neves da Cunha, seja gerado um interesse pela ampliação do acervo bibliográfico a seu respeito, podendo vir a originar trabalhos focados nesse aspecto.

A estrutura do trabalho

O primeiro capítulo é também o mais teórico, intitulado “Espiritismo: ciência, filosofia, religião” ele é composto por uma revisão bibliográfica sobre a Doutrina dos Espíritos. Inicialmente há uma resumida explicação sobre o espiritismo, seguida de uma explanação da configuração que ele obteve em solo brasileiro, passando para a análise do caráter terapêutico que ele também adquiriu aqui.

No segundo capítulo, “Um recorte da terapêutica-religiosa espírita no século XXI”, enquadro o Instituto Langerton Neves da Cunha dentro dessa terapêutica, e parto para uma análise etnográfica sobre o funcionamento do Instituto. Após uma delineada geral, evidencio a dinâmica que perpassa as quartas-feiras que foram palco principal de investigação, devido aos atendimentos fitoterápicos serem realizados nesses dias.

O terceiro capítulo, “Botica Fitoterápica Dr. Bezerra de Menezes”, é uma etnografia da Botica, local onde os medicamentos são confeccionados. Proponho-me a

abordar diversas nuances que percebi em campo quando fui designada a auxiliar nesse trabalho: as noções de segredo e de rede, e a concepção de saúde e doença são assunto que serão abordados nesse capítulo. Faz-se ainda uma discussão sobre o que é a fitoterapia e as suas diferentes empregabilidades quando de sua concepção como terapia alternativa.

Capítulo 1 – Espiritismo: ciência, filosofia, religião

1.1 Termo de distinção

Acredito ser importante destacar – como alguns autores que trabalham com o tema têm feito – que ao longo deste trabalho, os termos Espiritismo e espírita serão sempre empregados, respectivamente, para designar o corpo teórico-doutrinário e os adeptos à Doutrina codificada⁶ por Allan Kardec no século XIX.

Essa ressalva se faz necessária devido à utilização do termo “espiritismo” pela literatura acadêmica para indicar mais de um segmento religioso. Arribas (2008) optou por fazer colocação similar em uma nota de rodapé, logo no início de sua dissertação:

Nesses escritos [acadêmicos], a distinção entre os diferentes segmentos religiosos fica a cargo somente de adjetivos ou de partículas de mesma função que os especificam. Assim, aparecem as designações espiritismo kardecista ou espiritismo de mesa branca, ou ainda alto espiritismo para designar a teoria espírita criada originalmente por Allan Kardec; e espiritismo umbandista ou espiritismo de umbanda ou baixo espiritismo para se referir à religião nascida no Brasil em meados da década de 1920. (...) Faço essa ressalva para indicar que os trabalhos da academia, sem o saber (ou pelo menos sem dizer explicitamente), acabaram por empregar em suas análises os termos utilizados pelos próprios agentes sob exame, termos que se referem aos móveis em disputa e que servem para (des)classificar os agentes e/ou grupos no e em jogo. São, portanto, apropriações sem reflexões de uma linguagem êmica – linguagem que dá corpo a uma disputa em cuja dinâmica interna tem como princípio a busca incessante de distinção frente aos demais participantes. Em outras palavras, os pesquisadores, isto é, os sujeitos da objetivação apropriam-se da linguagem dos agentes analisados sem perceberem que a própria linguagem é ela mesma um fator importante a ser levado em conta na especificação do objeto a que se estuda, já que o que está em jogo é o poder legítimo, porque reconhecido, de ditar e de (des)classificar, como se verá mais à frente. (ARRIBAS, 2008, p. 11)

Isto posto, fazer uso desse termo para tratar de outros contextos que não o unicamente relacionado à Doutrina Espírita é negligenciar a preocupação que Allan Kardec teve, desde o início, em distinguir o que viria a ser o Espiritismo das demais teorias e religiões em voga à época:

⁶ Os termos “codificador” e “codificação”, que serão utilizados ao longo deste trabalho, são apropriações da linguagem êmica espírita. Allan Kardec é tido como o “codificador do espiritismo” porque foi dele o trabalho de organização e de sistematização dos conteúdos da teoria espírita. Isto é, Allan Kardec “codificou”, segundo os espíritas, as mensagens ditadas pelos “espíritos” em cinco livros denominados “livros da codificação”. Codificar (do latim, codice + fic, variante de facere) significa: 1) reunir normas em forma de código; 2) compilar; 3) coligir; 4) transformar em sequência de sinais adequados a determinados códigos. É nesse sentido que os espíritas titulam Allan Kardec de “o codificador do espiritismo”. (ARRIBAS, 2008, p. 19-20)

Para as coisas novas necessitam-se de palavras novas, assim o quer a clareza da linguagem para evitar a confusão inseparável do sentido múltiplo dos mesmos vocábulos. As palavras **espírita**, **espíritualista**, **espíritualismo** têm uma acepção bem definida: dar-lhes uma nova para as aplicar à doutrina dos Espíritos seria multiplicar as causas já numerosas de anfibologia. Com efeito, o espíritualismo é o oposto do materialismo; quem crê haver em si outra coisa que a matéria, é espíritualista. Mas não se segue daí que crê na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em lugar das palavras **espírita**, **espíritualismo**, empregamos para designar esta última crença as de **espírita** e de **Espiritismo**, das quais a forma lembra a origem e o sentido radical, e que, por isso mesmo têm a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, reservando à palavra **espíritualismo** a sua acepção própria. Diremos pois, que a **Doutrina Espírita** ou o **Espiritismo** em por princípios as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os **espíritas** ou, se o quiserem, os **espíritistas**. (KARDEC, 2009, p. 7, grifos do autor)

1.2 Introdução

De acordo com a literatura espírita foi uma série de fenômenos que deu nascimento a Doutrina Espírita, não um fenômeno isolado. Segundo Allan Kardec (2009) o primeiro fato observado foi o de objetos colocados em movimento:

Designaram-no vulgarmente sob o nome de **mesas girantes** ou **dança das mesas**. Esse fenômeno, que parecia ter sido observado primeiro na América, ou antes, que se renovou nesse continente, porque a história prova que ele remonta à mais alta antiguidade, se produziu acompanhado de circunstâncias estranhas, tais como ruídos insólitos e pancadas sem causa ostensiva conhecida. De lá, ele se propagou rapidamente pela Europa e outras partes do mundo. A princípio levantaram muita incredulidade, mas a multiplicidade das experiências logo não mais permitiu que se duvidasse da realidade. (KARDEC, 2009, p. 9-10)

Chegou-se a questionar se tais fenômenos não seriam apenas forças físicas e/ou da natureza, contudo tal suposição teria sido descartada ao descobrir-se que o impulso dado aos objetos não era somente fruto de uma força mecânica, mas que “havia nesse movimento a intervenção de uma causa inteligente” (KARDEC, 2009, p. 12). A partir dessa descoberta abriu-se um novo campo de observações e de comunicação:

As primeiras manifestações inteligentes ocorreram por meio de mesas se levantando e batendo, com um pé, um número determinado de pancadas e respondendo desse modo, por **sim** e por **não**, segundo a convenção, a uma questão posta. Até aqui, nada que convencesse seguramente os céticos, porque se poderia crer num efeito do acaso. Obtiveram-se depois respostas mais desenvolvidas por meio das letras

do alfabeto: o objeto móvel, batendo um número de pancadas correspondente ao número de ordem de cada letra, chegava assim a formular palavras e frases que respondiam às questões propostas. A precisão das respostas, sua correlação com a pergunta, aumentaram o espanto. O ser misterioso, que assim respondia, interrogado sobre a sua natureza, declarou que era um Espírito ou **gênio**, se deu um nome e forneceu diversas informações à seu respeito. (KARDEC, 2009, p. 12)

Foi através da comunicação com esses Espíritos que na França, em meados do século XIX, Allan Kardec – pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail – iniciou a codificação da Doutrina Espírita. O estudo dos fenômenos perdurou por aproximadamente cinco anos, tendo sido realizado ainda por outros médiuns que, assim como Kardec, faziam anotações acerca do que observavam. Não tendo realizado essa tarefa sozinho, Allan Kardec recebeu o “título” de codificador porque foi o responsável por compilar os dados que deram forma à Doutrina Espírita:

Não me contentei com essa verificação que os Espíritos me haviam recomendado. Tendo-me as circunstâncias posto em relação com outros médiuns, toda vez que se oferecia ocasião, eu a aproveitava para propor algumas das questões que me pareciam mais melindrosas. Foi assim que mais de dez médiuns prestaram seu concurso a esse trabalho. E foi da comparação e da fusão de todas essas respostas, coordenadas, classificadas e muitas vezes refeitas no silêncio da meditação, que formei a primeira edição de O Livro dos Espíritos, a qual apareceu em 18 de abril de 1857. (KARDEC, 1944, p. 19)

De maneira extremamente resumida, o postulado principal da Doutrina consiste na crença nos espíritos, na sua imortalidade, na reencarnação e na existência de Deus. No que concerne à noção de pessoa, o Espiritismo a concebe como sendo a reunião de três elementos: “1º - alma ou Espírito, princípio inteligente em que reside o senso moral; 2º - o corpo, envoltório grosseiro, material, do qual [a pessoa] está temporariamente revestida para o cumprimento de certos objetivos providenciais; 3º - o perispírito⁷, envoltório fluídico, semi material, servindo de laço entre a alma e o corpo” (KARDEC, 2008, p. 47). Segundo a perspectiva da reencarnação: o espírito é eterno e evolui; a existência não se esgota em uma única vida (encarnação); e nossos atos em uma existência sofrem consequências em existências futuras, seguindo o princípio da Lei da Ação e Reação. O Espiritismo constitui-se então como uma doutrina filosófica, científica e religiosa. Na França foi justamente o cunho científico e filosófico que prevaleceu.

⁷ Segundo consta n’O Livro dos Espíritos, “Assim como o germe de um fruto é envolvido pelo perisperma, da mesma forma o Espírito propriamente dito está revestido de um envoltório que, por comparação, pode-se chamar de perispírito” (KARDEC, 2009, p. 58).

Por definição o Espiritismo:

é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. (KARDEC, 1944, p. 50)

é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo (KARDEC, 1944, p. 50).

Todavia, uma descrição mais ampla contida no Livro dos Espíritos (KARDEC, 2009) acrescenta, de maneira mais explícita, ao aspecto científico e filosófico da Doutrina o aspecto religioso.

O Espiritismo se apresenta sob três aspectos diferentes: o fato das manifestações, os princípios de filosofia e de moral que dela decorrem e a aplicação desses princípios. Daí, três classes, ou, antes, três graus de adeptos: 1) os que creem nas manifestações e se limitam em constata-las: é para eles uma ciência experimental; 2) os que lhe compreendem as consequências morais; 3) os que praticam ou se esforçam por praticar essa moral. Qualquer que seja o ponto de vista, científico ou moral, sob o qual se examinem esses fenômenos estranhos, cada um compreende que é toda uma nova ordem de ideias que surgiu, das quais as consequências não podem ser senão uma profunda modificação no estado da Humanidade, e cada um compreende também que essa modificação não pode ocorrer senão no sentido do bem. (KARDEC, 2009, p. 328)

Contudo, e apesar de todo esse caráter científico do qual o espiritismo se revestiu desde o momento da sua codificação na França, no Brasil foi essa última faceta da doutrina que se sobressaiu, acarretando numa ressignificação à brasileira – como se pretende demonstrar.

1.3 “Espiritismo à brasileira”

No contexto brasileiro, segundo Stoll (2002):

Allan Kardec ainda escrevia os principais tomos de sua obra, quando o Espiritismo aportou ao Brasil, sendo, portanto, divulgado quase simultaneamente à sua difusão na Europa. Os estudos sociológicos aqui realizados sobre o tema, no entanto, são relativamente recentes. Dois autores, Cândido Procópio Camargo e Roger Bastide, assinam os primeiros trabalhos, introduzindo a questão que nortearia boa parte da discussão dos estudos de religião nos anos 60 e 70. (STOLL, 2002, p. 364-5)

Os referidos autores foram responsáveis por dar início ao estudo do tema no Brasil. Conforme Stoll (2002, p. 365), ambos defendiam uma significativa mudança do espiritismo no processo de sua incorporação no Brasil, tendo em vista que na França havia uma maior ênfase na dimensão científica da doutrina, sendo que no Brasil o aspecto religioso prevaleceu. Cabe aqui ressaltar que para Roger Bastide (apud STOLL, 2002), no Brasil, o espiritismo sofreu diferentes interpretações, variando de acordo com a classe social e alternando entre um caráter científico, religioso e terapêutico. Contudo, de acordo com o autor, a ênfase no aspecto terapêutico, associado a noções mágicas, constituiu-se como o diferencial do espiritismo brasileiro.

Aqui [...] o caráter médico do espiritismo continua, tanto mais que a tradição do curador, da magia curativa, de definição da doença pela ação mística de feiticeiros ou da vingança dos mortos, permanece a base da mentalidade primitiva (1985[1960]: 433). (BASTIDE apud STOLL, 2002, p. 366)

Arribas (2008) segue essa linha de raciocínio de Bastide. De acordo com a autora, se levarmos em consideração que o Espiritismo se define como religião, ciência e filosofia, seria possível prever que sua apropriação e desenvolvimento se daria de diferentes formas pelos diferentes segmentos sociais que o adotaram. Não poderíamos ansiar, de início, por um movimento unificado; seria ingenuidade, sobretudo devido à diversidade social brasileira.

[No Brasil] Cada tipo de camada social buscou enfatizar uma das suas possíveis vertentes, ora pendendo mais ao cientificismo, ora à face religiosa, ora às ideias puramente filosóficas. Se hoje conhecemos o espiritismo como uma religião minimamente sistematizada entre diversas outras em oferta no mercado religioso brasileiro, é porque por detrás de todo esse processo de sua introdução e legitimação no Brasil, um grupo frente aos demais conseguiu vencer a disputa e alcançar assim a posição estatutária de ditar o que seria (ou não) espiritismo. (ARRIBAS, 2008, p. 40)

Todavia, devido a essas diferentes ênfases havia uma fragmentação do meio espírita, o impedindo de ganhar força e se firmar enquanto movimento legítimo. Teria sido nesse contexto, como assinala Arribas (2008), que se fez necessária a criação de um centro capaz de unificar o movimento espírita, culminando em 1884 na fundação da Federação Espírita Brasileira.

Assim, o movimento espírita só começaria a se unificar, a se definir e a se legitimar com o surgimento de uma associação que se pretendesse “reguladora e unificadora das ideias espíritas”; uma entidade que se propusesse a “representar os diversos grupos e a ser o instrumento de

divulgação do espiritismo”. Foi, portanto, exatamente nesses termos que a Federação Espírita Brasileira se apresentou e foi através do labor incansável de seus dirigentes que ela conseguiu se firmar no cenário brasileiro. (ARRIBAS, 2008, p. 83)

Ao que a autora indica, foi a partir de então que o movimento espírita começou a tomar um caminho diferente, rumo ao que viria a ser o espiritismo que conhecemos hoje no Brasil. Segundo Arribas (2008, p. 89) as condições sociais de vida da população brasileira favoreceram a expansão do espiritismo, e, sobretudo a expansão de uma de suas facetas: a religiosa, “ou melhor dizendo, a terapêutica-religiosa”.

Lewgoy (2008) também fala sobre as especificidades do espiritismo quando de sua transplantação ao Brasil, segundo o qual houve dois deslocamentos importantes em relação ao cientificismo originário da doutrina codificada por Kardec:

o deslocamento da ênfase na mensagem para a ênfase no carisma do médium e o deslocamento da comunicação espírita entre indivíduos desconhecidos num mesmo espaço mediúnico impessoal para a mediação relacional entre seres já ligados por nexos anteriores, geralmente familiares. (LEWGOY, 2008, p. 86)

Lewgoy postula que, no Brasil, o espiritismo se consagrou como uma doutrina da caridade e da assistência aos pobres, sobretudo através da “prescrição mediúnica de receitas homeopáticas a uma população praticamente destituída de assistência médica” (LEWGOY, 2008, p. 87). Com o tempo foi definido um padrão para a organização de centros espíritas, padrão este no qual:

a terapia de passes, a fluidificação de água, o atendimento fraterno e a “desobsessão” (espécie de ritual dialógico de exorcismo e conversão de espíritos baixos, marcado por momentos de dramaticidade e agonismo) vieram a suplantam a anterior ênfase no receitismo mediúnico sem, contudo, eliminá-lo. (LEWGOY, 2008, p. 87)

Prandi (2012) reforça a particularidade do desenvolvimento do espiritismo no Brasil frisando, tal qual Bastide e Lewgoy, que a doutrina adquiriu ênfase enquanto religião, tendo a caridade como regra de conduta aos seus praticantes. Segundo o autor, a oferta de cura se afeiçoou como uma das principais formas de se praticar a caridade, tendo em vista que essa oferta fazia – e ainda faz como se pretende demonstrar – parte do arcabouço teórico-doutrinário espírita, devido a tenuidade existente entre a assistência física e espiritual, uma vez que para a doutrina, corpo e espírito, intermediados pelo perispírito, configuram-se como unidade e como unidade deve ser

tratada. Contudo, Prandi ratifica que esse aspecto curador e caridoso atribuído ao espiritismo se deu no Brasil, não na França – seu país de “origem”.

Stoll (2002, p. 366) considera importante sinalizar que a perspectiva comparativa com a qual se iniciaram as análises a respeito do fenômeno, “tornou-se o modo corrente pelo qual passou a se pensar a história do espiritismo no Brasil”.

Em oposição à noção de que a doutrina kardecista sofreu uma distorção ao aportar no Brasil, Sandra J. Stoll (2002) defende que revisões de processos de confronto cultural permitem recolocar essa questão em outros termos: como uma nova versão, uma reinterpretação, um ato criativo. A autora reafirma sua posição ao recordar Sahlins, que “em seu livro *Ilhas de história*, chama atenção para essa questão ao afirmar que a ordem cultural não é estática, mas alterada na ação, isto é, sujeita a riscos empíricos” (STOLL, 2002, p. 367).

Ainda de acordo com a autora,

argumentando com Sahlins, é possível afirmar que privilegiar determinadas práticas assim como deslocar a ênfase de certos preceitos doutrinários envolvem um ato criativo. Trata-se de reinterpretação, isto é, de uma particularização cultural e histórica de ideias e práticas concebidas com pretensão de universalidade. Nesse sentido, o espiritismo à brasileira seria uma versão original e não um produto menor, adulterado ou desviante. (STOLL, 2002, p. 367)

Célia da Graça Arribas (2008) é outra autora que vai contra a ideia de deturpação dos princípios originais da Doutrina, defendendo que o espiritismo não poderia ter mantido sua “pureza”, já que teve que responder a imperativos históricos, sociais e culturais distintos dos de seu país de origem.

(...) os estudos sobre o nascimento do espiritismo são quase unânimes em asseverar as muitas relações existentes entre o seu surgimento e as ideias positivistas e evolucionistas, de uma parte, bem como suas relações com os ideais socialistas e republicanos, de outra. Desse modo, se de um lado a compreensão do aparecimento do espiritismo quando atrelada apenas ao estudo do contexto francês do século XIX é capaz de dar conta de uma série de reflexões pertinentes e esclarecedoras desse processo, por outro, paradoxalmente, não consegue perceber que o espiritismo, inserido em outras situações, toma um caráter se não total, pelo menos parcialmente distinto do espiritismo original. (ARRIBAS, 2008, p. 22)

Diferente dos demais autores, Arribas (2008) faz um esforço a fim de entender os processos internos que permearam o Espiritismo quando de sua chegada e

incorporação ao Brasil. Afirmando ser necessário avaliar o todo, não apenas fatores externos ou internos, ela defende ter sido o conjunto de forças que atuavam nessas duas direções que fizeram com que o Espiritismo se desenhasse nos moldes que hoje conhecemos no Brasil.

Bernardo Lewgoy (2008) denomina as “mudanças” sofridas pelo espiritismo como consequência da transnacionalização do kardecismo. Conforme o autor, tendo em vista que o espiritismo nasceu na França e foi transplantado para outros países, tem-se que levar em consideração, por exemplo, aspectos da antropologia dos processos migratórios para que haja uma total compreensão do novo pertencimento que a doutrina adquire. Lewgoy defende que essa mudança de nacionalidade a qual a doutrina passa a ser submetida à medida que vai ganhando adeptos ao redor do globo “envolve uma gama diversificada de fenômenos e situações que não podem simplesmente sofrer uma redução analítica de caráter geral, carecendo ainda de observações etnográficas diretas para a exploração das hipóteses em consideração” (LEWGOY, 2008, p. 99).

Parte da literatura existente a respeito do estudo do espiritismo no Brasil situa a Doutrina a partir de sua interlocução com as religiões afro⁸ – como a umbanda –, o que, de acordo com alguns autores (LEWGOY, 2000, 2008; STOLL, 2002; ARRIBAS, 2008), tende a não considerar as relações constituídas entre o espiritismo e a religião ainda hegemônica no país – o catolicismo. Uma das lacunas da produção sobre o tema, segundo Stoll (2002), consiste justamente no não questionamento acerca da influência de práticas católicas no espiritismo, responsáveis pelo que ela denomina como um “*éthos* católico de que se revestiu a doutrina espírita no Brasil” (STOLL, 2002, p. 363) – a seu ver, incorporado principalmente na imagem do médium Chico Xavier (STOLL, 2002, 2003).

O que se perde de vista nessas análises é a complexidade das relações estabelecidas pelo Espiritismo no campo religioso brasileiro, em

⁸ O representante mais importante e mais influente desse modo de interpretação é Cândido Procópio Ferreira de Camargo, cujo clássico *Kardecismo e Umbanda* (1961), foi ligeiramente retrabalhado no capítulo “Religiões mediúnicas no Brasil” do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas* (1973). Também pensam dessa forma os antropólogos franceses Marion Aubrée e François Laplantine (1990). Ideia semelhante percebe-se em expressões como “adeptos de qualquer religião de possessão” ou “adeptos de práticas mediúnicas” no livro de Maria Helena Vilas Boas Concone, *Umbanda: uma religião brasileira* (1987), no de Lísias Nogueira Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada* (1996a), no de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro* (1988), no de Yvonne Maggie, *Medo do feitiço* (1992), no de Vagner Gonçalves da Silva, *Candomblé e Umbanda* (2005), no de Diana Brown, *Umbanda e Política* (1985), entre outros. Já Maria Laura Cavalcanti, autora do livro *O Mundo Invisível* (1983), prioriza sobretudo as diferenças existentes entre esses segmentos religiosos. (ARRIBAS, 2008, p. 117)

particular aquelas que dizem respeito às disputas e negociações realizadas com a religião dominante, hegemônica no país. Privilegio essa relação uma vez que considero, em oposição à tradição consolidada na literatura, que o Espiritismo definiu sua identidade elegendo como sinais diacríticos elementos do universo católico. (...) O “matiz perceptivelmente católico” do Espiritismo brasileiro decorre, conforme pretendo demonstrar, da incorporação de um dos substratos fundamentais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade. (STOLL, 2002, p.369).

Assim como Stoll (2002), Lewgoy (2000, 2008) salienta que o “estilo de espiritualidade” desenvolvido no Brasil possui um histórico de articulação sincrética com o catolicismo brasileiro. E, em consonância com a centralidade atribuída à imagem de Chico Xavier no estabelecimento e na aceitação do espiritismo no Brasil, apontada também por Sandra J. Stoll (2002, 2003), Lewgoy coloca que:

A relação entre cultura letrada e espiritismo kardecista, no Brasil, está diretamente relacionada à ascensão do modelo mítico de espírita exemplar, representado pela biografia do espírita mineiro Francisco Cândido Xavier, conhecido como Chico Xavier. Médiun psicógrafo com uma prodigiosa produção que ultrapassa aos 400 livros em quase 70 anos de produção mediúnica, Chico é a principal referência do espiritismo no país. (LEWGOY, 2000, p. 152)

Chico foi sucessivamente representado como um médium poderoso a serviço de uma escatologia nacional (anos 1930 e 40) e como um santo popular não católico (anos 50 em diante), tendo firmado as balizas linguísticas, doutrinárias e rituais de um espiritismo influenciado pela cultura católica brasileira. (LEWGOY, 2008, p. 90)

A literatura demonstra que historicamente a Federação Espírita Brasileira (FEB) constituiu uma lógica de oposição e sincretismo com a Igreja Católica:

A valorização primordial da caridade, o atendimento assistencialista aos pobres, a ênfase numa “religiosidade interior” acima de “rituais vazios” e a implantação de alguns cultos familiares decorrem de trocas sincréticas paradoxais do espiritismo da FEB com uma Igreja Católica fortemente romanizada em finais do século XIX. (LEWGOY, 2008, p. 87)

Contudo, Stoll (2002) aponta que resistências a esse modelo de expressão do espiritismo brasileiro começaram a se delinear a partir dos anos 80:

Configurando tendências ainda em construção, essas novas correntes se apresentam como outras leituras da tradição. O ponto comum entre elas, parece-me, reside na busca de afastamento da leitura católica de que se impregnou o Espiritismo com Chico Xavier. Na maioria dos casos a estratégia adotada consiste na constituição de outros interlocutores, dentro e fora do campo religioso, resultando, em consequência, a possibilidade de se trilhar caminhos diversos (...) (STOLL, 2002, p. 384)

Citado por Stoll (2002, p. 385), D'Andrea⁹ sugere que o aumento do número de adeptos do espiritismo está intimamente associado à fragmentação do movimento, ocorrida nas últimas décadas. Em linha similar, Lewgoy (2008) aponta que “há um amplo debate interno entre os espíritas e diversas organizações e dissidências, além da própria influência do individualismo psicológico da Nova Era”, sinais de que o espiritismo brasileiro vive, ainda hoje, uma redefinição de sua identidade como movimento e religião, “perpassado por polos sincréticos e anti-sincréticos” (p. 89).

Tendo delineado as características gerais que passaram a definir o espiritismo à brasileira, cabe agora retomar uma em particular, que se apresenta como crucial para o desenvolvimento deste trabalho: a terapêutica, denominada por diferentes autores como caráter médico (BASTIDE apud STOLL, 2002), receitista (LEWGOY, 2008), terapêutico-religioso (ARRIBAS, 2008) e curador (PRANDI, 2012), da Doutrina.

1.4 O caráter terapêutico do Espiritismo no Brasil

O fato de, no Brasil, o espiritismo ter adquirido essa denominação enquanto uma terapêutica religiosa remete à relação histórica constituída junto à sociedade brasileira, mas principalmente à medicina. Na tentativa de compreender e explicitar melhor essa questão, farei uso primordialmente de duas dissertações. Em “Médicos, Médiuns e Mediações” norteada pela hipótese da existência de um campo relacional entre ciência e religião pensado a partir de espaços onde atuam médicos-espíritas, Araújo (2007) realiza etnografias de três espaços buscando legitimar essa hipótese. Os dados etnográficos que a autora fornece são ricos, mas é a contextualização da relação existente entre o espiritismo e a medicina que será suscitada aqui. Já em “Afinal, espiritismo é religião?”, buscando responder a questão que dá título ao seu trabalho, Arribas (2008) aborda a parte histórica referente à relação que se estabelece entre o espiritismo e a prática terapêutica, no caso a homeopatia, e os embates existentes entre essa prática e o contexto social e político do Brasil à época; dados aos quais também irei recorrer.

⁹ D'ANDREA, Anthony Albert F. O self perfeito e a Nova Era. Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais, São Paulo, Loyola, 2000.

Conforme demonstra a literatura, são antigas as relações entre medicina e religião e, especificamente, entre medicina e espiritismo. Segundo apontamentos feitos por Araujo (2007) e Arribas (2008), data-se desde o final do século XIX e início do século XX polêmicas envolvendo a relação que se estabelecia entre o espiritismo, a homeopatia e a prática mediúnica receitista. Polêmicas geradas em grande parte pelo acirramento dos conflitos entre os adeptos do espiritismo e duas camadas importantes à época: a Igreja Católica e a academia de medicina.

No que diz respeito à homeopatia, associa-se o seu desenvolvimento ao nome de Christian Friedrich Samuel Hahnemann, na Alemanha. No Brasil sua difusão teria contado com o apoio de espíritas, como indica Araujo (2007 p. 44-5). A autora aponta que historicamente, no Brasil, a homeopatia e o espiritismo têm trajetórias que ora convergem ora divergem. Sendo que esses movimentos se dariam através da atuação do “médium receitista” – àquele que prescreve medicamentos seguindo a orientação de um mentor espiritual. A aproximação entre essas duas práticas teria ocorrido devido a um auxílio mútuo na busca por reconhecimento e estruturação, tendo em vista que tanto a atividade mediúnica quanto essa técnica de tratamento haviam sido recém-inseridas no país.

Para além dessa busca por reconhecimento e estruturação, Arribas (2008, p. 192-3) atribui essa aproximação à adoção da homeopatia por parte dos espíritas, que a consideraram como método terapêutico mais adequado para o espiritismo. Essa adequação teria se dado por conta da existência de elementos e concepções comuns entre esses dois sistemas, a partir dos quais se torna possível realizar algumas analogias.

O doente na homeopatia, por exemplo, era visto como uma unidade, como um todo indivisível, de modo que o motivo do tratamento homeopático passaria a ser ele e não as suas doenças isoladamente, considerando o todo mente/corpo na sua propensão a adoecer. A homeopatia pressupunha a necessidade de tratar o campo no qual a doença se desenvolveu, ou seja, as predisposições mórbidas do indivíduo. Esse princípio homeopático fundamentava-se na existência de um organismo imaterial sustentando o substrato físico, que a homeopatia chamava de energia vital, onde se esconderiam os desequilíbrios provenientes da mente, fonte primária de todas as enfermidades.

Era aqui que residiam três pontos de vista semelhantes ao modo espírita de conceber o homem e suas doenças. O primeiro referia-se ao “organismo imaterial” da homeopatia, que no espiritismo recebia equivalência na concepção de perispírito, corpo fluídico que revestia o espírito. O segundo, por sua vez, tratava-se da concepção homeopática

de “mente”, residência última dos desequilíbrios, encerrada no sistema espírita pela da ideia de espírito. O terceiro elemento análogo consistia na noção de “energia”, cujo equivalente espírita seria a noção de fluido, ponto central sobre o qual teria se debruçado inicialmente a ciência bastante em voga e designada à época de magnetismo. (ARRIBAS, 2008, p. 194)

Tanto na homeopatia quanto no espiritismo a assistência espiritual se confunde com assistência material, residindo aí a confluência primordial de associação entre essas duas práticas, uma vez que para ambas o ser humano comporia uma só unidade e enquanto tal deveria ser tratado. E a partir desse entendimento, nota-se que juntas elas se legitimavam enquanto tratamento, principalmente na atuação do “médium receitista”.

Contudo, a prática dos médiuns receitarem medicamentos homeopáticos configurou-se como principal ponto de confronto entre os espíritas e a medicina, como também entre a Igreja Católica (ARAUJO, 2007). Na busca pelo monopólio da cura médicos começaram a relacionar o espiritismo com charlatanismo, divulgando a ideia de que os espíritas eram perigosos para a sociedade. Pelo lugar de prestígio que a academia de medicina ocupava – e ainda ocupa –, esses argumentos influenciaram de tal forma que o espiritismo foi incluído no primeiro código penal republicano, em 1890, como “crime contra a saúde pública”, juntamente com outras práticas já condenadas.

No Brasil do final do século XIX, a partir do movimento higienista e da consolidação da academia de medicina no país, começou uma verdadeira perseguição às demais formas de tratamento da saúde, o que afetou pais de santo, benzedeiras, rezadeiras e, também, os médiuns receitistas. (ARAUJO, 2007, p. 48)

Segundo recortes históricos feitos por Arribas (2008):

Se antes da República os espíritas recebiam ataques constantes da imprensa, reclamações de médicos e mesmo acusações de charlatanismo (além dos ataques católicos, claro), foi somente a partir de 1890, com a aprovação do Código Penal, que os espíritas passaram a sofrer judicialmente processos condenatórios. Fosse pela pressão do clero, ou fosse pela pressão dos positivistas, ou fosse ainda pela pressão da classe médica brasileira alopata, temerosa da disseminação sem controle do curandeirismo, os legisladores acabaram por elaborar o Código Penal de forma bastante singular. Nele havia a associação entre a prática do espiritismo e os rituais de magia e adivinhações. (ARRIBAS, 2008, p. 90)

Na profusão dos processos de criminalização, em consequência do novo Código Penal, vários espíritas foram presos a partir de 1891, condenados por diversas práticas – “espíritas”, “mágicas”, “adivinhatórias” – em virtude de suas pretensões curandeirísticas

representarem um perigo para a “saúde pública” e para a “credulidade pública”. (ARRIBAS, 2008, p. 92-3)

Apesar de todas essas situações contrárias à sua atuação, principalmente por parte do Estado, em 1891, como apontam Araujo (2007) e Arribas (2008), por meio na nova Constituição que previa a liberdade de culto “desde que não afetasse a saúde e a credulidade públicas” (ARRIBAS, 2008, p. 97), o espiritismo conseguiria passar a atuar legitimamente desde que se remodelasse. Essa reestruturação veio como uma reorientação no que se refere a atuação institucional, ocorrida em 1895, que estrategicamente passou a enfatizar o caráter religioso do espiritismo. Sendo a mediunidade um dos pilares da Doutrina “foi possível manter, ainda por muito tempo, o médium receitista; na medida em que sua prática foi interpretada como prática da caridade” (ARAUJO, 2007, p. 48-9).

Entretanto e novamente por pressões externas, “a FEB suspendeu, na segunda metade de 1942, os serviços de ‘receituário mediúnico’ e de ‘aplicações fluídicas’, alegando evitar o fechamento da instituição e obediência a ‘orientações espirituais’” (ARAUJO, 2007, p. 51). Ao desativar a atividade mediúnica receitista, a FEB conseguiu regularizar a situação do atendimento que prestava, fato que contribuiu para que mais tarde, em 1950 segundo indica Araujo (2007, p. 52), o Espiritismo fosse reconhecido legalmente como uma religião; nas palavras de Arribas (2008, p. 97) “ao escolher a via religiosa, o espiritismo conseguiu proteger-se e legitimar-se no Brasil, definitivamente”. Somente após essa legitimação que o espiritismo pôde retomar a articulação com a medicina, se inserindo em novos cenários como organizações psiquiátricas, e retomando atividades que haviam sido “encerradas”, como é o caso da receitista.

Como se pretendeu demonstrar, o caráter terapêutico do qual o espiritismo se revestiu se deu em grande parte devido à relação estabelecida entre o espiritismo e a homeopatia. Relação esta permeada por embates e ataques vindos de diferentes polos hegemônicos que compunham a sociedade brasileira – cabe aqui ressaltar que ainda hoje existem e persistem embates similares aos vividos antigamente. Essa terapêutica espírita, ofertada enquanto possibilidade de cura consiste em uma das principais facetas da Doutrina Espírita e deve sua sobrevivência, em meio a tantas adversidades, à sua concepção enquanto prática de caridade.

1.4.1 A caridade como cura do eu e do outro

Enquanto sistema religioso o Espiritismo é composto por três principais polos: o estudo, a caridade e a mediunidade. Nesse tripé o estudo propicia o desenvolvimento da mediunidade e a prática da caridade tem como principal resultado a auto melhora, tendo em vista que segundo a perspectiva evolucionista da doutrina ajudar o outro auxilia na evolução do espírito.

N'O Livro dos Espíritos, item 886 tem-se posta a seguinte questão:

886 – Qual é o verdadeiro sentido da palavra caridade, como a entendia Jesus?

– Benevolência para com todos, indulgência para com as imperfeições alheia, perdão das ofensas.

O amor e a caridade são o complemento da lei de justiça, porque amar ao próximo é fazer-lhe todo o bem que está a nosso alcance e que gostaríamos nos fosse feito a nós mesmo. Tal é o sentido das palavras de Jesus: Amai-vos uns aos outros, como irmãos.

A caridade, segundo Jesus, não está restrita à esmola. Ela abrange todas as relações que temos com nossos semelhantes, quer sejam nossos inferiores, nossos iguais ou nossos superiores. Ela nos ordena a indulgência porque nós mesmos temos necessidade dela. Proíbe-nos de humilhar o infortúnio, contrariamente ao que se pratica muito frequentemente. Se uma pessoa rica se apresenta, tem-se por ela mil atenções, mil amabilidades, se é pobre, parece não haver mais necessidade de se incomodar com ela. Quanto mais sua posição seja lastimável, mais se deve respeitar antes de aumentar seu sofrimento pela humilhação. O homem verdadeiramente bom procura realçar o inferior aos seus próprios olhos, diminuindo a distância entre ambos. (KARDEC, 2009, p. 275)

Ao analisar esse sistema religioso, Cavalcanti (1983) depreende que:

Caridade refere-se assim preferencialmente à relação espíritas-pobres, a uma relação de reciprocidade entre desiguais não só no plano moral como social. De um lado, estão os espíritas que “dão”, “esquecem-se de seu eu”, dedicando-se ao Bem, e ao fazê-lo ajudam não só o outro como a si próprios, “ganham pontos” para outra encarnação. De outro lado, os pobres que “recebem” não só a ajuda concreta como a oportunidade de tornar aquela existência de provações o início de sua redenção. (CAVALCANTI, 1983, p. 66)

A caridade é então percebida como momento de relação com e em prol do outro. Nessa perspectiva a oferta de tratamento também é entendida como uma, dentre tantas formas, de se praticar a caridade. Levando-se em consideração a Lei da Ação e Reação abraçada pelo espiritismo, a caridade seria uma cura de si mesmo através do outro. Em

sua etnografia com médicos-espíritas Araujo (2007) recolhe depoimentos que ratificam essa concepção, explicitando como a noção de dádiva permeia essa categoria:

A caridade no contexto espírita pede um retorno – que pode ser material ou espiritual –, mesmo que não seja explícito -, como um benefício pessoal - ‘eu ajudo o meu próximo porque isso me faz bem, eu me sinto melhor’ – e nesse sentido esse ‘sentir-se melhor’ está relacionado à ideia de poder – ‘de intervir no modo de vida do outro’, ‘de curar por meio da conversão’, ‘de transformar a humanidade’; e o retorno como uma autoajuda – ‘não é só o doente que melhora, o médico também’, ‘o médico aprende com o outro’, ‘a caridade é oportunidade de autoconhecimento’. O retorno ainda pode ser social - ‘nós praticamos a caridade para minimizar o sofrimento alheio’ -, e isso remete à ideia de que se paga uma dívida por se estar em uma situação material melhor, portanto também traz a ideia de uma compensação, ou mesmo a intenção de minimizar o próprio carma. E até mesmo, científico - ‘eu pratico a caridade porque desejo minimizar a dor, o sofrimento do outro’ e com isso tem-se o espaço apropriado onde ‘posso fazer observações regulares com essa prática, legitimando a terapêutica na qual acredito’. (ARAUJO, 2007, p. 127)

Arribas (2008) vê a caridade como imperativo a uma Doutrina cuja cosmovisão opera para o auxílio do próximo e na qual a oferta de cura se configura como meio de assistência possível:

Construído de maneira a ter a caridade como um dos principais meios de salvação e tendo como característica doutrinária fundamental a concepção de que as enfermidades do corpo são ou estão estreitamente ligadas às enfermidades do espírito, o espiritismo assim orquestrado não poderia agir de outra forma a não ser atuando no sentido de oferecer a cura aos doentes de todas as ordens, consequência inevitável de sua visão de mundo. (ARRIBAS, 2008, p. 198)

Na intersecção entre todas essas facetas que conformam o Espiritismo que é praticado no Brasil, encontra-se uma casa espírita que segue os moldes delimitados pela FEB – explicitados no início do capítulo – mas com o acréscimo da oferta do tratamento fitoterápico – que se assemelha com a homeopatia – por meio da, já referida, prática mediúnica receitista. É sobre esse espaço que passaremos a falar, buscando entender as dinâmicas que o permeiam.

Capítulo 2 – Um recorte da terapêutica-religiosa espírita no século XXI

2.1 O Instituto Langerton Neves da Cunha



Figura 1: Frente do Instituto Langerton Neves da Cunha

O Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC) foi fundado em 2015 no Bairro Vila do Boa, na cidade de São Sebastião – DF, em homenagem e continuidade aos trabalhos fitoterápicos desenvolvidos por Langerton Neves da Cunha, médium espírita que fez uso da fitoterapia dentro da Doutrina. Tendo como base os pilares do espiritismo, o Instituto possui caráter social e assistencial, prestando apoio a famílias residentes no bairro em que está situado e a demais frequentadores do Instituto. Para além disso, o ILANC oferece atendimento e distribuição gratuita de fitoterápicos, produzidos no próprio Instituto, à todos que procurarem. O papel que a fitoterapia desempenha nesse contexto se assemelha em gênero e grau à prática da homeopatia, que no início da história do espiritismo era oferecida como alternativa de tratamento, revestida de um caráter terapêutico e religioso, configurando-se enquanto um tipo de caridade – como se procurou demonstrar ao citar Araujo (2007) e Arribas (2008) no capítulo anterior.

Antes de abordar as dinâmicas que perpassam o funcionamento do Instituto, acredito que o melhor trajeto a se fazer para que se possa compreender a ligação

existente entre o ILANC e a prática terapêutica, configurada nesse contexto enquanto fitoterapia, seja partindo do entendimento da figura que dá nome ao Instituto.

2.1.1 Quem foi Langerton?

Ao contrário de figuras “famosas”, como Chico Xavier e João de Deus¹⁰, Langerton não tem suas trajetórias pessoal e espírita amplamente conhecidas, talvez por ter atuado localmente, ou então por não ter atendido pessoas famosas, “cujos relatos e boatos”, de acordo com Souza (2014, p. 18), “constituem fator de impulso ao prestígio dos médiuns curadores em geral”.

Fato é que por não ter tido tanto prestígio – não que isso fosse importante para ele – os relatos sobre sua história e atuação no meio espírita configuram-se enquanto fragmentos. E, apesar de esses fragmentos nos possibilitarem entender sua importância para o ILANC, talvez um trabalho mais profundo de reconstituição de sua biografia acrescesse e enriquecesse a história do Espiritismo no Brasil. Embora a execução dessa tarefa tenha sido um impulso inicial, em campo percebi como as relações que se constroem no Instituto são complexas e conclui que não haveria tempo para realizar as duas empreitadas com primazia. Optei então por privilegiar o estudo etnográfico do ILANC e do seu papel enquanto fornecedor da terapêutica-religiosa espírita, lançando mão de fragmentos históricos já existentes sobre quem foi Langerton Neves da Cunha, acrescidos de relatos feitos por trabalhadores do Instituto, para explicitar o porquê de seu nome ter sido apropriado por essa casa espírita e qual o seu papel em meio a essa terapêutica-religiosa espírita no século XXI.

Cabe ainda acrescentar que a maior parte dos achados sobre sua história é de publicações em revistas e sites de Centros e Federações Espíritas brasileiras, sendo que a mais completa que encontrei – e que usarei de referência – é um recorte de dados de

¹⁰ João Teixeira de Faria, conhecido como João de Deus, é um médium dedicado à cirurgia espiritual que reside e atende na cidade goiana de Abadiânia, situada a 117 quilômetros de Brasília. É um dos médiuns curadores que mais chamou atenção, tendo sido bastante noticiado na mídia principalmente por atender pessoas famosas. Segundo Souza (2014), ele começou a ganhar projeção internacional depois que a atriz hollywoodiana Shirley MacLaine declarou em 1991 ter sido curada por ele de um tumor abdominal; em 2005, foi tema de reportagem da TV americana ABC e dois anos mais tarde, de um documentário do canal Discovery; em 2012, Oprah Winfrey veio ao Brasil entrevistá-lo. No Brasil, Xuxa Meneguel, e o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva foram algumas das personalidades conhecidas que recorreram ao médium. (SOUZA, 2014, p. 10-2)

um artigo de autoria de Vânia Reis (2013), disponível no site da Federação Espírita do Paraná. Isto posto, passemos para a que foi proposto.

Saliento que suscitar a memória de Langerton aqui não é apenas um impulso de contextualização antropológica, tendo em vista que foi em campo que tive o primeiro lampejo da sua centralidade no Instituto. Fui apresentada a Langerton por meio de uma foto emoldurada, que compõe uma parede com outros oito quadros no salão principal. Quando questionei sobre as figuras que preenchiam as molduras e, na medida em que fui sendo apresentada a elas – algumas inclusive me eram familiares como Jesus, Chico Xavier e São Francisco de Assis –, o conheci: “Esse aqui é o Vô Langerton”, “O que tá no nome do Instituto?”, “Ele mesmo, é por causa dele que a gente faz esse trabalho aqui. Ele aprendeu sobre as plantas com os espíritos e passou esse conhecimento adiante.”.



Figura 2: Fotografia emoldurada de Langerton na parede do ILANC

Langerton Neves da Cunha [06/01/1929 – 04/04/2003] nasceu em Jubaí, Minas Gerais, filho de Paulino Domingos da Cunha e Neves Maria dos Santos; casou-se com Ana Santos da Cunha, com quem teve duas filhas.

Segundo me foi contado – e em consonância com as informações que pude coletar bibliograficamente –, ainda pequeno Langerton teve sua mediunidade em pleno desenvolvimento; por volta dos quinze anos, ele se mudou para Peirópolis (Uberaba-Minas Gerais), cidade na qual residiu e trabalhou em prol da Doutrina Espírita; aos

dezoito anos já trabalhava como médium de cura. Além do trabalho com a fitoterapia, Langerton é apontado como responsável por achados de fósseis – aos quais teria sido guiado por espíritos – em Peirópolis, vindo a trabalhar com paleontologia ao lado de Llewellyn Ivor Price (um dos primeiros e principais paleontólogos brasileiros). Trabalhou ainda, durante trinta anos, com Chico Xavier, auxiliando-o a organizar o atendimento que prestava e responsável pela limpeza do centro espírita onde ele atuava. Foi um dos fundadores do Centro Espírita Eurípedes Barsanulfo, na Vila Cantinho Espírita, localizada em Peirópolis. Além de ter sido conhecido pelo trabalho assistencial que prestava aos desamparados e enfermos.

Embora já atuasse como médium de cura, segundo aponta Reis (2013) teria sido aos trinta anos que ele começou a trabalhar como médium receitista fitoterapeuta. Como me foi dito no Instituto, o conhecimento a respeito dos princípios ativos das plantas medicinais lhes teriam sido ensinados pelo espírito de Eurípedes Barsanulfo e também com base em estudos a partir da orientação desse mesmo espírito. Com base nesse arcabouço teórico sobre as plantas e contando com o auxílio de seu mentor espiritual, Langerton prescrevia medicamentos aos enfermos. Não só o atendimento como também a distribuição dos medicamentos era gratuita. Posteriormente Langerton buscou aprofundar os conhecimentos sobre as plantas, o preparo, acondicionamento, embalagem e indicação, transmitindo esses conhecimentos a outras pessoas interessadas. Ele manteve o compromisso de oferecer tudo gratuitamente e continuou seu trabalho com a fitoterapia até seu último dia hábil.

Homem sábio, Langerton sabia que os problemas de saúde são fruto dos desequilíbrios espirituais. Compreendia que a fitoterapia deveria atuar junto com a terapia do Evangelho, responsável por nossa reforma íntima, verdadeira propulsora de mudanças em nosso espírito e, por conseguinte, em nosso corpo material. Por essa razão, denominava carinhosamente as gotas fitoterápicas de gotas evangélicas, pois se constituíam em chamado para o aprendizado e vivência do Evangelho de Jesus.¹¹

Daí a importância e a centralidade de Langerton para o ILANC, tendo em vista que uma das principais atividades desenvolvidas pelo Instituto segue o mesmo modelo de atendimento, manipulação e distribuição de fitoterápicos praticados por ele: há um médium receitista, o estudo sobre as plantas é uma constante e os medicamentos são

¹¹ Fonte: <http://www.feparana.com.br/topico/?topico=750>. Acesso em maio de 2018.

distribuídos gratuitamente. Além disso, o modo como a caridade se faz presente vai além da oferta da fitoterapia, o Instituto presta assistência a famílias residentes no Bairro Vila do Boa, assim como Langerton fazia quando se deparava com alguém necessitado, e tal qual a Doutrina Espírita vem pregando ser o “correto” a se fazer – como explicitado no capítulo anterior. Pelo que pude observar em campo, acredito que a escolha por fundar o Instituto no referido bairro levou em consideração a condição social das pessoas que residem nele, assim como sua necessidade, não apenas por uma alternativa de tratamento, devido à ausência de um sistema público de saúde operante e eficiente, mas de assistência no geral¹². Passemos agora para a organização física do ILANC.

2.1.2 Espaço físico

O Instituto é constituído por sete espaços: o salão principal, a cozinha, os banheiros, a sala de atendimento, a biblioteca, a sala de cura e a Botica Fitoterápica Dr. Bezerra de Menezes¹³. Em meu diário de campo esbocei um mapa do lugar e tentei reproduzi-lo numa tentativa de planta baixa que segue abaixo.

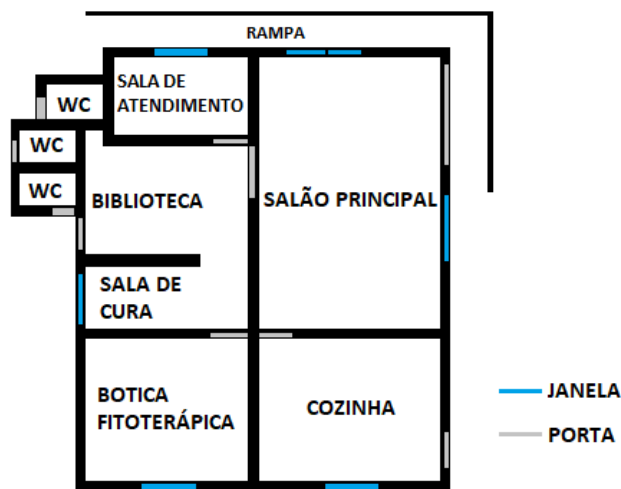


Figura 3: Representação da planta do Instituto Langerton

¹² Segundo a última Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílio (PDAD) feita pela Companhia de Planejamento do Distrito Federal (CODEPLAN), ano base 2015/2016, a renda domiciliar apurada em São Sebastião é considerada média baixa, 4,14 salários mínimos mensais, e a per capita, de 1,25 salários mínimos. Apesar de não haverem dados específicos de cada bairro da cidade, os moradores sabem quais são os mais vulneráveis e a Vila do Boa se encaixa em tal conjunto. No caminho para o Instituto já é perceptível a ausência de infraestrutura em comparação com outros bairros (como a Vila Nova, por exemplo): falta pavimentação, a iluminação é precária, o mato é muito alto e há entulho na beira da estrada; parece não haver preocupação da Administração da cidade com os moradores que ali residem. Pesquisa disponível em: <http://www.codeplan.df.gov.br/pdad-2015/>. Acesso em maio de 2018.

¹³ Informações sobre Bezerra de Menezes constam no Capítulo 3, página 44.

O salão é o maior cômodo do Instituto e talvez o mais iluminado também; três janelas e uma porta grande de correr permitem que a luz adentre o recinto de maneira aconchegante. Ao lado da porta fica uma mesinha com dois livros de prece, para que os frequentadores possam colocar ali o nome de pessoas, encarnadas ou desencarnadas, necessitadas de oração. Na parede oposta a porta ficam os nove quadros aos quais me referi anteriormente. Ao fundo do salão há um quadro branco pendurado na parede e uma mesa grande com algumas cadeiras a sua volta. A maior parte do salão fica “vazia”, porque nos dias em que há atividade no Instituto são colocadas várias cadeiras, dispostas em círculo ou fileiras, para acomodar os que se propõem a participar.



Figura 4: Salão principal



Figura 5: Mesa com os livros de prece

A cozinha é simples, equipada com alguns armários e prateleiras, dois fogões, sendo um de duas bocas e outro de quatro, uma pia que mais se assemelha a um tanque devido ao seu tamanho, uma geladeira, um freezer e uma mesa que fica no centro do

recinto. A sala de atendimento é composta por uma mesa redonda posicionada ao centro com algumas cadeiras em volta, há uma estante com livros e cadernos e uma poltrona posicionada num canto atrás da porta. A biblioteca conta com duas estantes e é, na verdade, o local em que ficam guardados os livros utilizados no estudo da doutrina, Evangelho Segundo o Espiritismo e O Livro dos Espíritos, alguns outros livros relacionados ao espiritismo e livros infantis, usados geralmente para entreter as crianças. A sala de cura tem apenas uma maca, utilizada em tratamentos. A Botica Fitoterápica será descrita no próximo capítulo. Tendo descrito os ambientes que configuram o Instituto Langerton, passamos para as atividades que ele realiza.

2.1.3 Organograma

Ao longo da semana o Instituto realiza atividades abertas e voltadas à comunidade, basicamente, em dois dias da semana. Às quartas-feiras, tem início às nove e meia o estudo sobre a doutrina espírita que se estende até, pontualmente, dez e meia; findado o estudo inicia-se o atendimento fitoterápico. Aos sábados às dezesseis horas há uma palestra pública e aplicação de passe coletivo. Fora essas atividades regulares, na segunda sexta-feira de cada mês é realizado um bazar beneficente cujos lucros são destinados à manutenção do Instituto; e todo primeiro sábado do mês, juntamente com a referida palestra pública, também é realizado o atendimento fitoterápico.

Em razão de o atendimento fitoterápico ser realizado primordialmente as quartas-feiras julguei ser esse o melhor dia para frequentar o Instituto, e assim o fiz. Tendo a minha excursão sido realizada entre 09/08/2017 e 28/02/2018.

2.2 As quartas-feiras como locus da pesquisa e a jornada à Botica

O caminho até o Instituto foi fácil. Uma estrada de terra vermelha e uma linha reta me levaram até o destino desejado. Por ser agosto, época de seca em Brasília, a poeira subia na medida em que o carro avançava e me acompanhou até o momento em que desci do carro e me despedi de minha mãe. Ela inclusive havia questionado se eu queria que ela ficasse comigo nesse primeiro dia, por conhecer as pessoas e etc, mas eu disse que não precisava, que era uma empreitada que eu teria que encarar sozinha. Cheguei ao Instituto às 08h47, o portão estava fechado, porém destrancado, minha mãe disse que era só entrar e que lá dentro a porta do salão estaria aberta. Entrei.

Fui recebida com sorrisos e um coro de “bem-vinda!!”. Em meio aos abraços que ganhei ouvi um “Mariaaaaana” com sotaque castelhano, era Alicia, uma amiga do Centro que minha mãe frequenta, fiquei feliz por ver um rosto conhecido e relaxei. Até que outro rosto familiar se apresentou, com um sorriso radiante, em meio aos demais: Joaquina, a médium que tinha ouvido meu choro por quase trinta minutos em março de 2016. Eu não achei que ela fosse se lembrar de mim, mas me enganei “que bom ter você aqui!” e embolsei mais um abraço. Eu não havia conversado com ela antes sobre o porquê de eu estar ali, resolvi fazer essa abordagem no primeiro dia de campo, porque fiquei desconfortável de ir até ela antes, pedir permissão e só aparecer no Instituto três meses depois. Refiro-me a Joaquina porque ela é a diretora do ILANC. Eu iria falar sobre isso depois do estudo.

Fui convidada a me sentar no círculo de cadeiras postas ao redor da mesa que fica no fundo do salão principal. Acomodei-me e, esperando para dar o horário de início do “estudo doutrinário”, passei a observar a mesa: havia vários exemplares de “O Evangelho Segundo o Espiritismo” e d’”O Livro dos Espíritos” espalhados sob ela – eram os livros a serem estudados –; havia também uma grande jarra de vidro cheia de água, suspeitei se tratar da água que seria fluidificada¹⁴ e oferecida às pessoas após o estudo – minha hipótese se confirmou.



Figura 6: Mesa preparada para o "estudo doutrinário"

O estudo começou pontualmente às 09h30 com a leitura do poema “Deus” de Eurípedes Barsanulfo; com o fim do poema iniciaram um canto, que mais tarde eu vim

¹⁴ Água fluidificada é a água que recebe os fluidos durante a aplicação do passe e que depois é servida em pequenos copos plásticos para ser tomada pelos que receberam o passe. (observação de campo). (ARAÚJO, 2007, p. 4)

saber que é o hino do Instituto; passou-se então para o estudo dos livros. A dinâmica aqui é bem interessante, há vários livros em cima da mesa para que a maioria das pessoas possa acompanhar a leitura e eventualmente fazer a leitura. A participação de todos é bem-vinda – e às vezes até cobrada. Depois das leituras e reflexões acerca dos significados foi feita uma prece e a aplicação de passe coletivo; após o passe a água fluidificada foi distribuída. Findado o estudo, os livros foram recolhidos e guardados em uma estante que fica na biblioteca e as cadeiras foram retiradas do centro e colocadas na lateral do salão. Concomitante com todo esse rearranjo organizacional, uma parte dos trabalhadores do Instituto se dirigiu para a cozinha, e ao retornarem trouxeram consigo pães, garrafas com café e várias canecas: o café da manhã estava servido. Em seguida o atendimento seria iniciado, assim como o preparo da sopa que seria ofertada a todos ao meio dia. Esse ritual se repetiu todas as quartas em que estive presente.

No meu primeiro dia no ILANC me senti deslocada, o que considerei normal por motivos óbvios, então quando o estudo da doutrina foi finalizado e o café servido, me sentei em uma cadeira, peguei meu diário de campo e comecei a escrever. Momentos depois, quando eu já estava compenetrada na escrita uma senhora chegou a mim e perguntou “Moça, você que tá marcando as consultas? É que eu também quero ser atendida.”, até aquele momento eu não estava, então, sorri pra ela, arranquei uma folha do meu caderno, perguntei seu nome e anotei; em seguida me levantei e indaguei quem mais estava ali para o atendimento, fui anotando os nomes; quando entendi que havia acabado entreguei a folha para Cida, uma senhora que trabalha no Instituto que me parecia estar auxiliando nessa parte da organização. Apesar de ter contornado a situação, percebi que não era uma boa ideia usar o diário de campo ali. Essa impossibilidade da escrita em campo acabou sendo uma constante pelo fato de que durante toda a minha estadia no ILANC eu não ficava “atoa”.

Nesse dia eu não ajudei com muita coisa, apenas me voluntariei para lavar a louça do almoço e assim o fiz. Completada minha tarefa na cozinha, conversei com Joaquina sobre meu intuito no ILANC, ela assentiu e disse, apenas, que teríamos que arrumar um lugar para mim. Na quarta-feira seguinte ajudei novamente na cozinha, lavando a louça e, dessa vez, também cortando legumes que seriam utilizados na sopa. Meu lugar ali dentro ainda não estava estabelecido, então eu só ia me disponibilizando a fazer o que aparecia para ser feito, simultaneamente conversava com os trabalhadores e frequentadores da casa numa tentativa de estabelecer vínculos e conhecer as pessoas,

afinal eu era uma estranha naquele lugar onde todos se conheciam. Somente na terceira quarta-feira que fui designada a uma função específica, ou quase isso: quando estávamos tomando a sopa Joaquina me disse: “Nas próximas quartas, depois do estudo você pode continuar ajudando na cozinha, aí depois, à tarde, você vai pra Botica”. Fiquei feliz com a notícia, mas apenas assenti. A verdade é que fiquei surpresa, eu realmente não esperava ser colocada na Botica – apesar de ser um dos meus objetivos principais no ILANC entender como essa parte funcionava –, pelo fato de o perfil das pessoas que atuavam ali me passar certa senioridade e acúmulo de conhecimento, não achei que eu fosse ser colocada nessa função. Durante as duas quartas seguintes fiz o que me havia sido instruído, até que fui definitivamente alocada na Botica.

Capítulo 3 – Botica Fitoterápica Dr. Bezerra de Menezes

*Graça divina no dom que a retina tem
De reter a dor
Graça divina no dom que a espinha tem
De aspirar a dor
A eficácia da graça divina tem
Um pé na farmácia, outro no amor*

Gilberto Gil



Figura 7: Entrada da Botica

3.1 “Entrada permitida somente aos trabalhadores da Botica Fitoterápica”: divisão de tarefas, saberes e segredos

Quando me comunicaram a minha nova função, disseram que eu iria aprender aos poucos e, principalmente, por observação e “osmose”. Contudo, antes de falar sobre a Botica, fazem-se necessários dois esclarecimentos: a Botica tem regras, e isso me foi sendo revelado aos poucos; o presente capítulo não tem fotos, porque não fui autorizada a divulgar imagens internas da sala. Esse último fato me levou a perceber que a noção de segredo, de forma sutil, permeia esse espaço.

Digo de forma sutil, porque em outras situações – e religiões – o não acesso a determinadas informações e ambientes se mostra de maneira mais explícita, como é o caso das religiões de matriz africana. Como aponta Carvalho (1985):

Ouso afirmar que, quase sem exceção, todos os estudiosos dos cultos afro-brasileiros tradicionais (candomblés, xangôs, tambores de mina, etc.) já se deparam, e ainda se deparam, com a barreira do segredo,

daquilo que não se penetra sem iniciação ou sem um longo período de intimidade e de confiança mútua com o grupo que se estuda. Às vezes, uma pequena informação, um pequeno detalhe ritual não é revelado ao neófito por sua mãe ou pai de santo senão depois de anos de convívio e de prova. Apesar de que as relações não sejam hoje, possivelmente, tão fechadas e ortodoxas como há meio século atrás, a força do segredo e da confiança ainda existe, tanto para as pessoas de fora (como os estudiosos) quanto para os próprios membros. (CARVALHO, 1985, p. 214)

Trabalhos recentes, como o de Alvarenga (2017) que debate a centralidade da cozinha no Candomblé, reforçam a atualidade do que foi assinalado acima:

É importante mencionar que para um filho de santo nessas circunstâncias, de ser um recém-iniciado, as informações que circulam dentro do terreiro devem ser contidas ou devem ser filtradas pelos mais velhos da comunidade antes de virem ao meu conhecimento. Como veremos, dentro dos terreiros, essa condição do “não-saber” é tão importante quanto o saber e aprender. E aqui, o segredo ocupa lugar de destaque, falo a partir de uma realidade onde nem tudo pode ser aprendido quando se é ritualmente jovem. Determinadas informações tornam-se um segredo que deve ser partilhado por poucos, um segredo a ser preservado. (ALVARENGA, 2017, p. 6)

Segundo Simmel (2009), o controle da informação leva a produção do segredo e acaba por conferir poder a quem o detém. Contudo, e assim como Alvarenga (2017, p. 20) no que diz respeito à cozinha do terreiro, o propósito aqui não é o de conferir um excesso de privilégio a Botica em detrimento dos demais espaços do Instituto – “como se só aprendêssemos nela”. Friso aqui, ainda em coro com Alvarenga (2017, p. 20), que “todas as dependências são importantes, tem o seu papel e a sua contribuição para o funcionamento”, no presente caso, do Instituto.

No contexto específico do Instituto e da Botica, o segredo se afasta do não acesso e se aproxima da não divulgação, acredito que pelo fato de os registros escritos e visuais transgredirem “os limites de um corpo de conhecimento de circulação restrita, os chamados fundamentos religiosos, também popularmente conhecidos como ‘o segredo’” (CASTILLO apud ALVARENGA, 2017, p. 146); porque apesar de não estarem alocados na Botica, os demais trabalhadores do Instituto sabem como ela funciona e, em certa medida têm acesso a ela, de maneira que a negação desse acesso se dá ao mundo exterior. Foi a partir daí que entendi que eu havia sido colocada neste espaço como aprendiz, não como pesquisadora, e que “ninguém jamais teve a ideia de falar disso comigo simplesmente por eu ser [quase] etnógrafa” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157).

Carvalho (1985) adverte que:

Nosso cuidado, como antropólogos, ao entrarmos em contato com um mundo alternativo de formas simbólicas, deve ser o de preservá-lo, de contribuir para que prossiga. Se nos foi dada a sorte e a sensibilidade de descobrir algo de maravilhoso, devemos procurar reunir ainda mais sensibilidade para não interferir, não provocar a sua desintegração ou o seu desencantamento. (CARVALHO, 1985, p. 221)

Por me ter sido dada “a sorte e a sensibilidade” de descobrir a Botica, e devido a não divulgação de certas informações ao exterior, segue o que considerei ético divulgar.

Ao entrar na Botica um aroma muito específico me envolveu, um misto de própolis com algo que, até o momento da escrita desse relato, não consegui definir. A partir daí, com o olfato sendo instigado a entender que cheiro era esse, minha visão iniciou o trabalho de reconhecimento. Vi-me rodeada por estantes de metal cheias de vidros grandes e marrons, com rótulos brancos que entregavam o nome das espécies que ali haviam sido depositadas. No centro da sala, frascos menores contendo os compostos que estavam nos vidros grandes, no canto esquerdo uma larga mesa de vidro, mais ao fundo uma pia e ao seu lado um comprido armário branco de madeira. Aos poucos fui me adaptando àquele novo ambiente e descobrindo o que os armários guardavam. (Trecho do meu diário de campo)

No início da minha estadia na Botica, comecei limpando as prateleiras, organizando vidros, lavando louça, esterilizando recipientes, pegando o que me era requerido, enfim fazendo um trabalho mais de “base”. Com o passar dos meses fui alocada em uma nova função, a de preparar os frascos e as etiquetas – contudo, sem perder as funções anteriormente citadas. Como a carga de trabalho era grande, assim como Favret-Saada (2005, p. 158), uma vez que aceitei ocupar o lugar que me tinha sido designado, praticamente não tomei mais notas, porque tudo se passava muito depressa, “deixei-me afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter”, e chegando em casa, escrevia sobre o que havia acontecido no dia. Tal qual a autora, acabei fazendo da participação um “instrumento de conhecimento”:

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157)

Em virtude de eu mexer tanto com os vidros e ajudar na reposição dos frascos menores, acabei me familiarizando com algumas espécies que são utilizadas na/pela Botica. Por curiosidade, diversas vezes questionei para quê servia determinada planta e na maioria das vezes Kátia – trabalhadora do Instituto, responsável pelo trabalho na Botica às quartas e encarregada de preparar os fitoterápicos – sorria e dizia “nossa, para tanta coisa!”, logo em seguida ela se dirigia a sua bolsa, pegava seu caderninho com anotações a respeito das espécies e começava a ler para mim. São muitos vidros e, consequentemente muitas plantas, por duas vezes tentei contabilizar, mas me perdi depois de 120. Algumas delas são:

Nome - ILANC	Nome científico	Indicação de uso
Abútua	<i>Chondrodendron platyphyllum</i>	Dor de cabeça, anemia, artrite, úlceras,
Agoniada	<i>Plumeria lancifolia</i>	Cólica, asma, bronquite, depressão
Alcachofra	<i>Cynara scolymus L.</i>	Colesterol alto, anemia, diabetes, pneumonia, febre, doenças do coração
Alevante	<i>Mentha viridis</i>	Gripe, bronquite, cólica,
Alfazema (Vô)	<i>Lavandula officinalis</i>	Ansiedade, estresse, dor de cabeça, insônia, depressão
Boldo brasileiro	<i>Plectranthus barbatus</i>	Problemas no fígado e no estômago, psoríase, asma. Cólica
Bolsa de pastor	<i>Capsella bursa pastoris</i>	Problema no estômago, febre, inflamações
Cactus	<i>Cactus grandiflorus</i>	Problemas do coração
Calcária carbônica	<i>Ostrea edulis</i>	Osteoporose,
Capim do brejo	<i>Costus spicatus</i>	Tônico, depurativo do sangue, inflamações
Cardo santo	<i>Cnicus benedictus L.</i>	Problemas no estômago, fígado e intestino delgado
Castanha da Índia	<i>Aesculus hippocastanum</i>	Varizes e alívio da dor
Carqueja	<i>Baccharis trimera</i>	Problemas no fígado e no intestino, má digestão, anemia, gripe, febre, azia, diabetes, vermes, afta, amigdalite
Cavalinha	<i>Equisetum arvense</i>	Artrite, reumatismo, gota, cicatrização/cura
Guaco	<i>Mikania glomerata</i>	Problemas respiratórios
Harpagrofito	<i>Harpagophytum procumbens</i>	Dor muscular, artrite, gota, febre, enxaqueca.
Hera terrestre	<i>Glechoma hederacea</i>	Tosse, catarro, sinusite
Humus lúpulos	<i>Humulus lúpulos</i>	Calmante, insônia, ansiedade

Para além das plantas medicinais, cabe colocar que a atmosfera que envolve a sala na qual os medicamentos são confeccionados deve ser harmoniosa, por esse motivo os trabalhadores responsáveis pela Botica devem prezar pela calma do local, o que faz com que as conversas que se passam ali dentro não se estendam. Sempre antes de iniciar os afazeres na Botica é feita uma prece pedindo proteção, iluminação e agradecendo

“pela oportunidade de trabalho”. Máscaras, luvas, jalecos e toucas são de uso obrigatório, principalmente quando do manuseio dos medicamentos. A porta da sala geralmente fica fechada, de modo que a comunicação que se faz com o outro cômodo se restringe a abertura de uma janela que fica na porta – um quadrado que mede aproximadamente 20 cm.

Os fitoterápicos são confeccionados com base na receita prescrita por Joaquina que, findado o atendimento, é entregue na Botica. A partir do receituário, as etiquetas com as instruções de uso são coladas nos fracos que serão preenchidos com uma solução que dá base para o medicamento; a pessoa responsável por essa parte do processo deve organizar os frascos, já etiquetados e com a solução, em uma placa de madeira que contém os números referentes à numeração do frasco que condiz com o número presente na receita e nas etiquetas. A parte final do processo consiste em depositar o composto da planta, que está indicada na receita, nos respectivos frascos; dessa maneira é a solução, misturada com o composto, que se configura enquanto medicamento. Os frascos são colocados em um saquinho de papel pardo com a escrita “paz e luz” e entregues, com as devidas recomendações, àquele que foi atendido.

Ciência e religião dialogam entre si, uma vez que a confecção dos medicamentos segue normas de higiene e produção, tal qual as propriedades medicinais das plantas são comprovadas cientificamente; mas a concepção que permeia não somente a Botica como todo o Instituto é a de que se não fosse Deus e a espiritualidade nada do que é feito ali seria tão eficaz. Essa visão perpassa a ideia do tratamento físico aliado ao espiritual e a cura não apenas do corpo, como também da alma – assunto que será discutido adiante. Com o tempo de inserção no Instituto foi possível perceber o respeito que os trabalhadores da casa têm com a Botica e, assim como eles, eu não sou exceção. Fui privilegiada ao ser designada à Botica e devido ao contato tão próximo com a dinâmica que nela se insere – e por ter me deixado afetar –, afirmo que a energia contida nessa sala está além das minhas capacidades descritivas.

3.2 Dr. Bezerra de Menezes

Quando recebi a orientação de ir para a Botica, minha primeira surpresa foi chegar à porta e ler no papel que nela estava colado “Botica Fitoterápica Dr. Bezerra de Menezes”, de imediato pensei “Por que Dr. Bezerra de Menezes e não Langerton?”. Eu

já havia percebido que nas casas espíritas há referências a várias personalidades, no próprio ILANC há São Francisco de Assis dentre os quadros expostos no salão principal, mas num primeiro momento não consegui entender o motivo de a Botica levar esse nome. Como ainda estava me habituando às tarefas e às pessoas, achei melhor guardar essa curiosidade para mim e questionar depois, no entanto, resolvi pesquisar sobre quando cheguei em casa.

Em minhas buscas descobri que Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti [1831-1900], conhecido também como “O Médico dos Pobres” ou “O Allan Kardec brasileiro”, nasceu na antiga Freguesia do Riacho do Sangue, hoje Solonópole, no Ceará. Foi médico, militar, escritor, político, e expoente da Doutrina Espírita.

Segundo Stoll (2002, p. 394), tanto a literatura espírita quanto a acadêmica sustentam ter sido Bezerra de Menezes, fundador e primeiro presidente da Federação Espírita Brasileira, um dos principais responsáveis pela institucionalização da feição religiosa de que se revestiu o Espiritismo no Brasil.

No meio espírita ele é reverenciado como um dos principais divulgadores da doutrina kardecista no século passado. Além de médico, jornalista e presidente da Federação Espírita Brasileira, ocupou cargos eletivos: foi vereador por duas gestões e elegeu-se deputado geral em 1867. (STOLL, 2002, p. 395)

Prandi (2012) reforça o postulado por Stoll ao também apontar Dr. Bezerra de Menezes como um dos espíritas mais famosos no final do século XIX, e um dos responsáveis por enfatizar os aspectos religiosos da Doutrina. Assim como Stoll (2002), o autor o considera como crucial para a formatação do espiritismo à moda brasileira.

Célia da Graça Arribas em sua dissertação “Afinal, espiritismo é religião?” (2008) dedica o segundo capítulo, intitulado “Pelo fruto se conhece a árvore’ ou o critério da escolha dos intelectuais”, a falar sobre o espiritismo no Brasil, atribuindo centralidade à figura de Bezerra de Menezes. O capítulo é denso, muito bem escrito e rico em dados, trazendo inclusive referências à biografia de Bezerra. Segundo Arribas:

Imprescindível é notar que Bezerra de Menezes foi um dos líderes e intelectuais mais importantes que trabalharam para a consolidação da doutrina espírita nos moldes ensejados pelo campo religioso brasileiro então em formação. Não é à toa que foi e ainda é reconhecido pela designação de “Allan Kardec brasileiro”, justamente pelo fato de ter sido ele o “codificador” do espiritismo no Brasil, o seu organizador. A partir daí, a ideia de uma “doutrina religiosa” – enquanto corpo

sistemático e organizado de princípios – só se tornou possível através de sua interpretação. Coube a Bezerra não só o trabalho de selecionar, na obra de Allan Kardec, determinados aspectos em detrimento de outros, como também o de encadeá-los, juntamente com outras coordenadas externas à obra kardequiana, visando dar ao seu espiritismo certa coerência e ordenação dentro de uma nova conformação estrutural. (ARRIBAS, 2008, p. 103-4)

Souza (2014) é outro autor que também frisa a importância do médico Adolfo Bezerra de Menezes para o movimento espírita brasileiro:

Menezes, que além de vereador municipal e deputado provincial no Rio de Janeiro, foi presidente da Federação Espírita Brasileira por cinco anos até falecer, é considerado o grande artífice da unificação desse movimento a partir da identidade religiosa cristã, em detrimento da ala que enfatizava os aspectos científicos (Arribas, 2010). Mas é mais conhecido e reverenciado no meio espírita pelo atendimento gratuito que costumava prestar a pessoas necessitadas no Rio, ficando por isso conhecido como “médico dos pobres”. (SOUZA, 2014, p. 3-4)

A quantidade de material a respeito de sua vida é grande¹⁵, mas no contexto do ILANC a importância da figura de Bezerra de Menezes vai além dessas informações biográficas. Quando, finalmente, questionei em campo o porquê de Bezerra de Menezes dar nome à Botica, esperando por uma resposta complexa que envolvesse toda uma história, fui surpreendida ao ouvir “ele é mentor da Botica”. Seguida dessa informação fui instruída a respeito da presença de uma equipe espiritual que sempre acompanha os trabalhos que são realizados dentro das casas espíritas – não somente no ILANC.

Eu já havia lido a respeito, inclusive Lewgoy (2000) faz uma nota sobre isso:

Em verdade, a mitificação do espiritismo brasileiro começou por Bezerra de Menezes, que passa a ser o médico por excelência do mundo espiritual. As atividades de cura acabam passando sempre pela “equipe do Dr. Bezerra”. No entanto isso só aconteceu vários anos depois de sua morte. (LEWGOY, 2000, p. 152-3)

Mais tarde pude constatar que o papel de mentor atribuído a Dr. Bezerra de Menezes no Instituto se estende a outras instituições espíritas.

Centenas de centros afirmam que ele é o seu “guia”. Dezenas de médiuns de todo o País transmitem mensagem do mais variado sentido e estilo, atribuindo-as, todavia, ao Dr. Bezerra de Menezes. Milhares de

¹⁵ XAVIER, Chico; “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”
ACQUARONE, Francisco; “Bezerra de Menezes o Médico dos Pobres”, Aliança. Abreu, Canuto; “Bezerra de Menezes”, FEESP.
SOARES, Sylvio; “Vida e Obra de Bezerra de Menezes”, FEB.
GAMA, R. “Lindos Casos de Bezerra de Menezes”. São Paulo, Lake.

pessoas são “devotas” dele, invocando-o nos seus momentos de tristeza e dor.

(...)

O carisma do “médico dos pobres” e do “Kardec brasileiro” venceu a morte e Bezerra de Menezes continua sendo um grande líder, um guia amado, respeitado e desejado por milhões de espíritas. (PORTAL DO ESPÍRITO, 2016)

3.3 No que consiste a fitoterapia?

3.3.1 Definição inicial

É sabido que desde os primórdios da humanidade, a interação com as plantas fez parte do cotidiano do ser humano, seja como alimento, como material para confeccionar cestos e cabanas, seja como forma de tratamento de enfermidades. Conforme Rezende & Cocco (2002), a utilização da fitoterapia – “o tratamento pelas plantas” – vem desde épocas remotas, tendo em vista que a referência mais antiga que se tem conhecimento do uso das plantas data de mais de sessenta mil anos.

As primeiras descobertas foram feitas por estudos arqueológicos em ruínas do Irã. Também na China, em 3.000 A.C., já existiam farmacopeias que compilavam as ervas e as suas indicações terapêuticas. A utilização das plantas medicinais faz parte da história da humanidade, tendo grande importância tanto no que se refere aos aspectos medicinais, como culturais. (REZENDE & COCCO, 2002, p. 283)

Ainda de acordo com as autoras, no Brasil, o surgimento de uma medicina popular com uso das plantas, deve-se aos índios, com contribuições dos negros e europeus, haja vista que na época em que era colônia de Portugal, a medicina moderna se restringia às metrópoles e na zona rural/suburbana a população recorria ao uso das plantas.

A construção desta terapia alternativa de cura surgiu da articulação dos conhecimentos dos indígenas, jesuítas e fazendeiros. Este processo de miscigenação gerou uma diversificada bagagem de usos para as plantas e seus aspectos medicinais, que sobreviveram de modo marginal até a atualidade (ARAÚJO, 1979). (REZENDE & COCCO, 2002, p. 283)

Segundo Andrade (2009, p. 254) “dizer que o farmacológico e terapêutico é tão velho quanto à humanidade equivale a nos perguntar se o remédio nasce com a cultura, sendo apanágio do Homem, ou se a humanidade nasce com o ‘remédio’”. O autor aponta a fitoterapia – denominada por ele de “cultura fitoterápica” (2009, p. 259) –

como consistindo em um patrimônio da humanidade, de todas as épocas e civilizações, sendo “nesta escala planetária e universal que ela encontra suas formas de resistência e metamorfoses”.

Para além dos conceitos e definições atribuídos a fitoterapia, o ILANC vê mais do que “apenas” plantas com propriedades curativas. Se a natureza proveu o remédio, apesar de a ciência ter ajudado a sintetizar, por que não agradecer a quem forneceu a matéria prima? Ciência e religião caminham juntas na Botica, uma vez que enquanto se utiliza um termômetro específico para medir teor alcoólico dos compostos, macera-se uma planta mentalizando coisas boas e agradecendo a espiritualidade; da mesma maneira que quando os medicamentos são entregues às pessoas, elas são instruídas a dinamizar – sacudir – os remédios antes de fazer seu uso, agradecendo a Deus e a natureza por ele. A noção de totalidade é muito forte no Instituto.

Faço aqui um parêntese para tratar da centralidade da fé na eficácia do tratamento oferecido pela Botica, tanto para quem manipula os medicamentos quanto para quem irá toma-los. Como dito acima, a gratidão é cultivada e incentivada pelo ILANC, mas além de agradecer é necessário crer na cura; diversas vezes ouvi “tem que acreditar, não adianta tomar o remédio e achar que não vai dar certo”, “ter fé faz parte”. Essa fé na cura está diretamente relacionada à fé em Deus, o que remete ao sentido religioso atribuído ao tratamento homeopático por Dr. Bezerra de Menezes, segundo Arribas (2008):

Invocando o dogma da infinita misericórdia de Deus, Bezerra de Menezes afirmava, por sua vez, que todas as curas poderiam ser sim possíveis desde que a crença absoluta nessa misericórdia fosse suficientemente forte. (ARRIBAS, 2008, p. 204)

Tão poderosa veio a se tornar, que todos os tratamentos terapêuticos espíritas, por exemplo, quando ministrados ou recebidos com fé, teriam bons resultados por conta disso. E se com fé se adotasse o espiritismo e todos os seus pressupostos e consequências; se com fé e convicção uma pessoa se tornasse verdadeiramente espírita; com fé tudo melhoraria; com fé tudo poderia se transformar; com fé se salvaria. (ARRIBAS, 2008, p. 206)

Não obstante, esse lugar privilegiado que a fé ocupa dentro do Instituto Langerton – e do meio espírita no geral – se assemelha ao conceito de eficácia simbólica, desenvolvido por Lèvi-Strauss (2003), uma vez que é preciso acreditar para que se obtenha resultado. Nos termos do referido autor: “a cura consistiria, portanto, em

tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 213).

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “propriedade indutora” que possuíam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 217)

Convergindo para o propósito das religiões, a fitoterapia consiste num meio de ajudar as pessoas, em caridade e doação. Os remédios oferecidos pelo Instituto podem ser a única opção de tratamento de alguém que está há meses em uma fila para fazer exames na rede pública de saúde, configurando-se enquanto alternativa; um reforço a um tratamento “convencional” que já está em andamento; ou até mesmo uma opção pessoal. Independente dos motivos que levam à procura do Instituto, ele sempre vai estar de prontidão para atender a todos.

Num recorte feito por Guimarães (2008), de acordo com Melvina Araújo¹⁶ – e em consonância com Andrade (2009) – as plantas medicinais fazem parte da bagagem cultural do brasileiro. A antropóloga defende que elas sempre estiveram presentes na rotina da população, mas, no contexto da fitoterapia, começam a ganhar legitimidade de “remédio de farmácia”, sendo que “neste processo, práticas de um passado secular passam a ser objeto de políticas públicas que buscam atender esta memória para que ela possa reanimar os serviços de atendimento das camadas mais pobres da população” (p. 27).

Quando publicado, o artigo de Rezende e Cocco (2002) já apontava para o reconhecimento e a recomendação da prática fitoterápica por parte da Organização Mundial da Saúde – OMS, considerando-a enquanto alternativa viável às populações de países em desenvolvimento, uma vez que seu custo é reduzido e o acesso é maior.

3.3.2 Fitoterapia como terapia alternativa

Em um artigo que examina a contribuição da Medicina Complementar para o Sistema Único de Saúde – SUS, Andrade & Costa (2010) recordam que em 2006, o Ministério da Saúde implantou a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC no SUS – PNPIC-SUS (Portaria 971 de 03/05/2006). Tal

¹⁶ ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. Das ervas medicinais à fitoterapia. Ed. Ateliê Editorial, 157p. 2002.

medida visou estimular ações e serviços relativos a essas práticas no âmbito do sistema público de saúde brasileiro.

Convém lembrar que outras ações do Ministério da Saúde convergem para a PNPIC, tal como a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos no SUS (Brasil, 2007). Essa política, entre alguns de seus objetivos, visa a promover as práticas tradicionais de uso de plantas medicinais, largamente disseminadas na sociedade brasileira a partir da apropriação cotidiana feita pelas populações nativas. (ANDRADE & COSTA, 2010, p. 502)

No que tange ao processo de desenvolvimento da Política Nacional, segundo o Ministério da Saúde, a construção da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS teve início a partir do atendimento das diretrizes e recomendações de várias conferências nacionais de saúde e das recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Em virtude da crescente demanda da população brasileira, por meio das Conferências Nacionais de Saúde e das recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) aos Estados membros para formulação de políticas visando a integração de sistemas médicos complexos e recursos terapêuticos (também chamados de Medicina Tradicional e Complementar/Alternativa MT/MCA ou Práticas Integrativas e Complementares) aos Sistemas Oficiais de Saúde, além da necessidade de normatização das experiências existentes no SUS, o Ministério da Saúde aprovou a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no SUS.¹⁷

Dentre as modalidades terapêuticas amparadas pela PNPIC no SUS estão: medicina tradicional chinesa - acupuntura, homeopatia, plantas medicinais, fitoterapia, medicina antroposófica e termalismo – crenoterapia (BRASIL, 2006).

A PNPIC-SUS qualifica a fitoterapia como uma “terapêutica caracterizada pelo uso de plantas medicinais em suas diferentes formas farmacêuticas, sem a utilização de substâncias ativas isoladas, ainda que de origem vegetal”, reforçando ainda que o uso de plantas medicinais com intuito curativo consiste em uma forma de tratamento de origens muito antigas, “relacionada aos primórdios da medicina e fundamentada no acúmulo de informações por sucessivas gerações”, tendo em vista que “ao longo dos séculos, produtos de origem vegetal constituíram as bases para tratamento de diferentes doenças” (BRASIL, 2006, p. 22).

¹⁷ Fonte: <http://dab.saude.gov.br/portaldab/pnpic.php>. Acesso em maio de 2018.

Ainda conforme a PNPIC, se considerarmos que o Brasil é possuidor da maior diversidade vegetal do mundo, além de sua vasta sociodiversidade e do uso de plantas medicinais vinculado ao conhecimento tradicional, tendo ainda tecnologia disponível para validar esse conhecimento, o país apresenta grande potencial para o desenvolvimento da fitoterapia. Foi visando essa validação do conhecimento tradicional que trabalhos a respeito do uso de fitoterápicos foram realizados, principalmente por profissionais das áreas de saúde – enfermagem, saúde coletiva – e por profissionais das ditas ciências naturais – botânica, etnobotânica, geografia –, como por exemplo: Bittencourt (2001), Rezende & Cocco (2002), Alves & Silva (2003), Guimarães (2008), Borges (2010; 2011). No primeiro caso como forma de impulsionar políticas públicas de implantação e incentivo ao uso dessa prática, tendo em vista a coleta de dados e a comprovação do uso e interesse popular pela fitoterapia. No segundo caso, como forma de levantamento e catalogação de espécies que são utilizadas pela população no tratamento de enfermidades.

Realizando levantamento com a população sobre seus hábitos caseiros de se autocuidar, também colaboramos com as frentes de pesquisas da fitoterapia, uma vez que o profissional enfermeiro pode ser elemento vital na preservação da sabedoria popular, integrando as trocas de conhecimento e enriquecendo os desdobramentos da validação científica de fitoterapia. (ALVES & SILVA, 2003, p. 90)

De acordo com Guimarães (2008, p. 17), a revisão da literatura deixa claro que a maioria dos estudos relacionados com fitoterápicos tem enfoque farmacológico, classificação e/ou de identificação botânica. Para Andrade (2009) a escassez de trabalhos específicos sobre essa temática por parte das Ciências Sociais se dá porque:

Não dispomos propriamente de uma especializada Antropologia das plantas medicinais, da fitoterapia ou de fitoterápicos, não obstante as velhas monografias (inclusive de uma antropologia selvagem, ou seja, estudos etnográficos praticados por pesquisadores de outras ciências, como a dos chamados naturalistas); como também ensaios clínicos recentes cobrindo diferentes aspectos cognitivos do mundo das plantas. A própria abertura da Botânica para uma interface com a Antropologia, chamada de *ethnobotany* – por J.W. Harshberger, em 1895 – certamente inibe, para a Antropologia, o processo de emancipação típico, na história da Ciência clássica, em campos cada vez mais especializados. (ANDRADE, 2009, p. 253)

No entanto, embora a fitoterapia não se configure enquanto uma área de estudos – se é que podemos chamar assim – privilegiada e amplamente explorada pela Antropologia, é interessante notar que quando se referem à metodologia utilizada,

grande parte dos estudos fazem alusão à Antropologia e “ao seu método”, tendo como predomínio metodológico a etnografia. De acordo com Andrade (2009, p. 260) o fundamental é que a dimensão eminentemente antropológica seja uma vez assegurada com ou sem a presença direta de um antropólogo, desta maneira a referência à Antropologia é tida como positiva.

Entretanto, os trabalhos mencionados não apontam apenas para essa questão referente à validação do conhecimento popular a respeito das plantas e suas propriedades terapêuticas. Como dito anteriormente, pesquisas feitas sobre o uso de fitoterápicos convergem para a fitoterapia como alternativa no tratamento de doenças, principalmente, em comunidades de baixa renda, em zona rural, bem como uma alternativa de tratamento mais acessível a ser inserida no SUS. Em suma, tratamento alternativo às pessoas que não têm condições financeiras de arcar com os custos de medicações “convencionais” e que não recebem amparo do Estado.

Respalhando essa colocação, segundo Araujo (2007) a relação da ausência e/ou ineficiência do Estado no atendimento médico da população acaba sendo um dos principais motores para a busca por tratamento alternativo de saúde, incluindo as práticas religiosas. Ao analisar trabalhos que versam sobre o tema, Araujo depreende que:

Esses trabalhos remetem à falta de recurso financeiro e de instrução como a causa para a criação de redes paralelas de solidariedade e de atendimento a população. As interações culturais e religiosas, nesse sentido, visam ocupar um espaço negligenciado por práticas convencionais. (ARAUJO, 2007, p. 22)

Loyola (1984) denomina como “itinerário terapêutico” esse percurso pela busca por tratamento, e já apontava que como apenas uma parcela da população era atendida pelo serviço de saúde público, aos negligenciados – que muitas vezes são a grande maioria – restaria “se tratar sozinho ou recorrer ao auxílio terapêutico local, oferecido pelos curandeiros e especialistas religiosos católicos, protestantes e espíritas” (LOYOLA, 1984, p. 10).

Associado a esse contexto social no qual o Estado falta com suas responsabilidades perante a população, o fato de o ILANC ter se estabelecido em um bairro considerado de baixa-renda e oferecer o atendimento e os medicamentos de forma gratuita, acaba por reforçar a ideia da fitoterapia como alternativa.

O uso das práticas alternativas em saúde tem persistido, entre outros motivos, pela dificuldade no acesso à assistência de saúde para parte da população, que não tem suas demandas e necessidades atendidas, que são parcialmente supridas pelo uso das terapias alternativas e também por opção pessoal. (REZENDE & COCCO, 2002, p. 283)

Contudo, apesar de a fitoterapia praticada pelo ILANC convergir para a noção de fitoterapia como alternativa aos tratamentos convencionais por populações de baixa renda, é importante pontuar, como observado por Guimarães (2008, p. 31), que “a utilização de fitoterápicos e a prática mágico-religiosa não são realizadas somente por pessoas com menor condição social e financeira, mas são também praticadas por indivíduos que pertencem a classes sociais mais favorecidas”.

Ainda de acordo com Guimarães (2008), torna-se básico compreender que a utilização de um recurso terapêutico como a fitoterapia vai além da sua utilidade prática ou econômica, remetendo “às relações sociais e como a saúde e a doença são compreendidas.” (p. 16).

Desta forma, a prescrição de um medicamento caseiro e a ideia de tratamento ou cura não se limita aos princípios farmacológicos, mas também ao contexto sociocultural no qual os usuários (pacientes) estão inseridos. (GUIMARÃES, 2008, p. 16)

3.3.3 Saúde e doença: de pesquisadora a paciente, “ser afetada”

Ao longo dos seis meses que estive em campo, cheguei a ser atendida por Joaquina, vindo a ser medicada e a tomar os fitoterápicos produzidos no ILANC. O atendimento é feito em uma sala simples, com uma mesa de centro redonda, cadeiras ao redor, uma poltrona, alguns armários e uma larga janela. A “consulta” não tem hora marcada, muito menos tempo limite de duração, e as pessoas que vão ao Instituto em busca de atendimento ficam esperando no salão principal, até serem chamadas à sala. No dia em que passei de pesquisadora a paciente, nos termos de Favret-Saada (2005) fui “afetada”, pude vivenciar a dinâmica que envolve o atendimento. A noção de afeto é aqui, novamente, levantada porque “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Na segunda-feira da semana em questão eu havia começado a sentir dor de cabeça; tomei três remédios diferentes e nada dela desaparecer. Como tenho enxaqueca, achei “normal” a persistência, apesar da ausência de crises há bastante tempo. Quando

fui a campo – na quarta-feira – as dores não haviam cessado e, por algum motivo ainda desconhecido por mim, elas aumentaram e ficaram mais intensas. Após o horário de estudo, recolhi os livros que estavam sob a mesa e me levantei para guarda-los, como de costume. Ao chegar à estante – que fica ao lado da porta da sala de atendimento –, senti fortes pontadas na cabeça e lágrimas escaparam de meus olhos. Joaquina, que naquele momento se dirigia à sala, percebeu que algo me ocorria e pediu que eu adentrasse a sala, pois aquilo “não estava certo”. A obedeci, entrei e me sentei. Não sei contar ao certo o que se passou ali nos minutos seguintes, muito menos o que estava acontecendo comigo. Joaquina chamou as demais trabalhadoras da casa à sala, fechou a porta e em seguida foi iniciado uma espécie de passe coletivo ou de desobsessão – não sei definir –, mãos se posicionaram em minha cabeça e todas entraram em prece. Havia uma enorme pressão no meu crânio e eu chorei durante todo o processo, mas no final não havia mais dor.

Depois de encerrado o episódio descrito, ficamos eu e Joaquina na sala para uma conversa. Conversa. Essa foi a melhor definição que eu encontrei quando em voga o atendimento; não uma “consulta”, mas uma conversa. Eu esperava perguntas “de médico”, referentes aos sintomas e ao histórico clínico da dor que havia sentido, mas as questões levantadas foram relacionadas ao meu emocional, meu dia-a-dia, como estava sendo a minha semana; perguntas de cunho pessoal, não médico. A conclusão tirada dali foi de que alguma coisa estava me fazendo mal e não era algo físico, mas emocional, espiritual. Ela escreveu no receituário e me disse para esperar pelos remédios e depois ir para casa descansar, tendo em vista que naquela quarta-feira eu não estava hábil a auxiliar na Botica e que, segundo ela, eu “precisava me cuidar”.

Corroborando com os questionamentos e a conclusão levantados por Joaquina em nossa conversa, na concepção de Loyola (1984), a doença e a saúde são consideradas como fenômenos que, muitas vezes, escapam ao controle do homem, vindo a ser consideradas como produto de forças sobrenaturais e de Deus. Dentro dessa perspectiva a autora distingue dois tipos de doença, as do corpo e as da alma.

De acordo com Loyola (1984), as doenças espirituais são aquelas cuja origem foge à verificação prática, sendo percebidas e explicadas como doenças não materiais; ao contrário das doenças materiais, que são passíveis de um diagnóstico clínico. A concepção que Loyola traz sobre esses dois tipos se assemelha a cosmologia espírita

que vê o ser humano enquanto unidade passível de desequilíbrios gerados ora pelo espírito ora pelo corpo, evidenciando a relação existente entre saúde/doença e religião. Pelo que pude vivenciar, essas definições convergem para a visão que o ILANC tem da saúde e da doença. Apesar disso, ao longo do período em que estive na Botica essa distinção se fez fluida e não apresentou relevância prática, tendo em vista que ambas as categorias de doença são tratadas da mesma maneira: com os fitoterápicos.

A respeito dessas concepções de saúde e doença vistas pela religião, Duarte (2003) sublinha a importância da confluência da linha de pesquisa sobre doença/saúde com a dos estudos sobre religião. De acordo com o autor:

Efetivamente, essas duas dimensões da vida social mantêm íntimos entrelaçamentos, tanto pelo lado das estruturas cosmológicas a que correspondem necessariamente, quanto pela integração prática em “sistemas de cura” e “trajetórias terapêuticas”, em que fatos vividos ou classificados como religiosos se misturam a fatos vividos ou classificados como médicos, psicológicos ou psiquiátricos. (DUARTE, 2003, p. 180)

Ainda a respeito dos fitoterápicos e da Botica, há um último aspecto que acredito ser merecedor de atenção: ao longo da minha inserção na Botica fui surpreendida ao, literalmente, ficar sabendo que o Instituto não atua sozinho. Como o número de atendimentos é grande, em determinado momento é necessário checar quais das soluções feitas a partir das plantas precisam de reposição. Em uma quarta, depois de olhar vidro por vidro e anotar em uma folha de caderno quais estavam mais vazios, Kátia chamou Joaquina à sala para mostrar a relação feita; ela leu o que havia escrito e disse que algumas daquelas plantas teríamos que “pedir ao Núcleo”, de imediato questionei a que ela se referia “ao Núcleo, que fica em Uberaba”.

3.4 O Núcleo: noção de rede

Por desconhecimento – e ingenuidade, reconheço –, imaginei que o Instituto fosse a única casa espírita que fizesse essa ponte com a fitoterapia. Em campo descobri que estava enganada e que o Instituto Langerton Neves da Cunha, assim como outras casas espíritas de demais estados do país, é ligado ao Núcleo Espírita Brasileiro Langerton Neves da Cunha, fundado em 2010, e localizado na Avenida Nossa Senhora do Desterro em Uberaba – Minas Gerais.

De acordo com o que Joaquina me contou o Núcleo atua como um centro: auxilia no processo de obtenção de plantas que estejam em falta nas casas; organiza encontros entre essas casas para que haja troca de saberes e conhecimento; provê cursos de formação relacionados à fitoterapia; é um articulador e, em certa medida, regulador dos trabalhos que envolvem a fitoterapia no contexto do espiritismo. Joaquina comentou que o atual presidente do Núcleo é neto de Langerton.

A relação que se estabelece é de reciprocidade, as boticas dos diferentes centros/casas/institutos espíritas estão conectadas ao Núcleo, e o Núcleo a elas. Ao tomar consciência de que essa filiação se configura enquanto uma rede, vi-me diante de um dado que merece atenção. Para isso, segue uma ponderação a respeito do papel do Núcleo a partir de uma reflexão da noção de rede feita com base na análise de Plínio dos Santos (2010) em sua tese “Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses”.

Na procura de um entendimento sobre a estrutura das relações sociais realizadas pelos ex-escravos no sul-mato-grossense, procuro formular, por meio do estudo das redes sociais como ferramenta de análise, um modelo a partir do qual essa estrutura pode ser colocada em evidência e assim compreender as relações estabelecidas entre os seus elementos. Abordagem similar ao conceito de rede foi realizada por Mitchell (1969; 1973) que vê a rede social como uma categoria complementar e não substitutiva da análise estrutural. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 340)

Como nos recorda Plínio dos Santos (2010, p. 345), a noção de rede apresenta-se enquanto objeto de discussão antigo na antropologia, tendo sido abordada em diferentes aspectos: metaforicamente por Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown; analiticamente por Barnes, Mitchel e Bott; sócio-tecnológico por Castells e Escobar; na similitude do humano e não-humano por Latour. Contudo, apesar das diferentes abordagens, o autor aponta que “todas contém um núcleo idêntico relacionado a imagens de fios, malhas, teias que compõem um tecido comum” e que o termo rede “indica também fluxo, movimento, dinâmica” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 345).

Assim como outros autores, Plínio dos Santos (2010) vê as redes sociais como uma ferramenta de análise:

Com relação à utilização do termo, compartilho as observações de Barnes de que, “A noção de rede social está sendo desenvolvida pela Antropologia social tendo em vista a análise e descrição daqueles processos sociais que envolvem conexões que transcendem os limites de

grupos sociais e categorias (...).” (BARNES, 1987: 163). Michell (1969), análogo a Barnes (1987), acredita que a noção de redes sociais deve ser usada como um método de análise, porém de modo complementar a outros métodos da Antropologia. Assim como trabalhou Bott ([1971] 1976) que usou a ideia de rede como uma ferramenta de análise das interações entre pessoas. Nesse sentido, também se insere as colocações de Acioli (2007) “A proposta de análise de redes constitui-se, portanto numa ferramenta conceitual, analítica e metodológica (...).” (ACIOLI, 2007: 05). (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 346)

Não obstante, a rede social é percebida por ele enquanto uma estrutura dinâmica, que não está isenta de tensões e cujos membros encontram-se em continuada interação, não hierárquica, por um interesse comum – recursos, informações e/ou solidariedade. Leitura que o autor aproxima ao conceito de rede de Musso (2004) e de Lemieux (1999), os quais definem rede, respectivamente, como uma,

“estrutura composta de elementos em interação, ou seja, um conjunto de atores (nós) que se interconectam por meio de relações relativamente estáveis, não hierárquicas e autônomas. Os atores envolvidos compartilham interesses em comum (...).” (MUSSO apud PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 346).

“rede de atores sociais”, formadas por tipos de recursos, “tanto uma rede de sustentação, onde são transmitidos bens materiais, mas também de informações e de recursos propriamente relacionais.” (LEMIEUX apud SANTOS, 2010, p. 346)

Adianto que não fosse pela ausência de hierarquia, a definição apontada por Plínio dos Santos em consonância com os referidos autores caberia de forma exímia à noção de rede que perpassa o Núcleo, o ILANC e os demais filiados.

No que tange a nomenclatura conceitual da morfologia das redes sociais, segundo Plínio dos Santos (2010, p. 347-8) a operacionalidade de uma rede começa com os nós – que podem ser pessoas ou grupos de pessoas, associações, entidades, comunidades –, as relações entre os nós são denominadas de laços e cada laço está sujeito à intensidade da interação. Nessa morfologia as casas espíritas se configuram enquanto personificações desses nós, que mantêm laços de distintas intensidades.

Conforme delineado por Plínio dos Santos (2010, p. 349), outro fator importante para o estudo das redes é o que Mayer (1987) denominou de conjunto-de-ação, “que consiste nos interesses que conectam as pessoas e/ou os grupos a certa rede”.

Ainda de acordo com Mayer, o importante é que quaisquer que sejam as bases externas das conexões que perfazem juntas a ramificação que liga pessoa a pessoa, o conteúdo é sempre o mesmo. Desse modo, os

conjuntos-de-ação podem ser formados por conexões provenientes de muitos campos sociais; todavia, por serem criações do ego tendo em vista um objetivo, esse intento atribui às conexões um traço comum (MAYER apud SANTOS, 2010, p. 350)

Para além do conjunto-de-ação – um objetivo em comum – Plínio dos Santos (2010) aponta para a necessidade de laços de solidariedade, capazes de manter a rede coesa, sendo que nessa solidariedade “está imbuído, o que Caillé (2002), inspirado na obra de Mauss ‘Ensaio sobre a dádiva’ ([1950] 2003), denominou de ‘paradigma do dom’, ou seja, na tríplice obrigação de dar, receber e retribuir” (SANTOS, 2010, p. 350).

Para Caillé (2002) “a rede é o conjunto das pessoas com quem o ato de manter relações de pessoa a pessoa, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade.” Posteriormente, afirma esse autor que nessas análises falta “reconhecer que essa aliança generalizada em que consistem as redes, tanto hoje como nas sociedades arcaicas, não é criada senão a partir da aposta no dom e na confiança.” (Idem, Ibid). De acordo com essa afirmativa, pode-se afirmar que o interesse central dos membros de uma rede é a aliança, e para se consegui-la há que ter fidelidade (dom) e confiança. (SANTOS, 2010, p. 350-1)

Tendo como base o que foi discutido acima, no presente caso a rede social é percebida como uma estrutura dinâmica, hierárquica, não isenta de tensões, cujos membros permanecem em contínua interação por possuírem o mesmo objetivo comum – a disseminação da prática fitoterápica aliada ao tratamento espiritual – e na qual os laços de solidariedade têm elevada importância, inclusive para o funcionamento da rede. Cabe ainda acrescentar que apesar de a relação estabelecida entre o Instituto e o Núcleo consistir enquanto uma relação dual, a rede social se configura enquanto uma tríade quando percebemos que há interação entre o Núcleo, o Instituto e a comunidade assistida.

Considerações finais

Se levarmos em consideração que a visão de ser integral – característica fundamental do espiritismo – é compartilhada pela medicina, tendo inclusive respaldo pela OMS que define “completo bem estar” como sendo “um completo bem estar físico, emocional, psíquico, social” (ARAUJO, 2007), a aceitação da “medicina alternativa” pode ser entendida como mais uma forma de mediação entre o discurso médico e o religioso, “pois tanto os ‘florais’ como a ‘homeopatia’ compartilham da ideia de ‘homem integral’ e da noção de ‘energia’ com as terapêuticas espíritas” (ARAUJO, 2007, p. 116).

Essa abordagem holística – ideia de que as propriedades de um sistema não podem ser explicadas apenas pela soma de seus componentes – vem ganhando espaço quando se pensa em tratamento de saúde. Há uma crescente na legitimação da noção de “homem integral” por parte dos profissionais de medicina, o que acaba trazendo respaldo para práticas alternativas de tratamento, incluindo o espiritual, uma vez que se passa a entender o ser humano como um todo integrado. Dessa maneira, a terapêutica-religiosa espírita, entendida como uma espécie de medicina alternativa, vem se transformando e ganhando novos aliados assim como uma maior legitimação para a sua atuação. Nessa perspectiva Araujo (2007) postula a insurgência de uma “solidariedade estrutural” entre medicina e religião:

É porque a medicina tem limitações na sua aplicabilidade, ou seja, para algumas patologias ela ainda não encontrou solução ou tratamento possível, e, em muitas circunstâncias ainda não tem nem explicação para certos quadros patológicos, que uma certa **solidariedade estrutural** aparece permitindo que aspectos religiosos possam dar sentido e significado para esses casos, afastando a ideia de caos, reordenando a estrutura. (ARAUJO, 2007, p. 126, grifo nosso)

Como se pretendeu demonstrar, no que concerne ao espiritismo os tratamentos voltados para a saúde do espírito e do corpo são centrais e até mesmo estruturais. A terapêutica-religiosa espírita vem desde o início da história da Doutrina no Brasil e com o passar dos anos sofreu modificações. No século XIX a homeopatia era utilizada como ferramenta na execução dessa tarefa, no século XXI o Instituto Langerton lança mão da fitoterapia para continuar com essa empreitada e atender a população. Contudo, apesar de sofrer variações o objetivo se mantém. Essa terapêutica-religiosa tem sido legitimada

por parte de campos da ciência e por profissionais da área de medicina, que passaram a compreender a centralidade da cosmologia holística nos tratamentos físicos.

O espiritismo apresenta-se enquanto um sistema complexo, composto por inúmeros atores, centros e desdobramentos. O Instituto Langerton é apenas um fragmento desse sistema. A tentativa aqui foi de compreensão das relações que perpassam o ILANC e principalmente a Botica Fitoterápica que o compõe. A forma como fui aceita no Instituto e a função à qual fui designada foram fundamentais para a execução dessa etnografia.

Favret-Saada (2005) escreveu que quando um etnógrafo aceita ser afetado isso não implica na sua identificação com o ponto de vista nativo, mas em assumir o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Durante meu campo me via sem saber o que eu realmente estava fazendo, mas agora, escrevendo essas palavras finais, percebo que a busca por entender tanto a prática da terapêutica-espírita revestida pela prática da fitoterapia no Instituto quanto às relações que permeiam essa prática, estiveram presentes, mesmo que de forma inconsciente, durante toda a minha incursão em campo.

Referências bibliográficas

ALVARENGA, Marcos Junior Santos de. “Cozinha também é lugar de magia”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. 160 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ALVES, Andréa Regiani; SILVA, Maria Júlia Paes da. O uso da fitoterapia no cuidado de crianças com até cinco anos em área central e periférica da cidade de São Paulo. *Revista Escola de Enfermagem, USP*. 2003; 37(4):85-91.

ANDRADE, João Tadeu de; COSTA, Liduina Farias Almeida da. (2010). Medicina complementar no SUS: práticas integrativas sob a luz da Antropologia médica. *Saúde e Sociedade*, 19(3), 497-508.

ANDRADE, José Maria Tavares de. Antropologia do mundo das plantas medicinais. *Revista Habitus, Goiânia*, v. 7, n. 1/2, p. 249-263, jan./dez. 2009. Disponível em: <<http://revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2015>>. Acesso em: 6 set. 2016.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense; 1979.

ARAUJO, Eveline Stella de. Médicos, médiuns e mediações: um estudo etnográfico sobre médicos-espíritas. Paraná, 2007. 150 páginas. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná/UFPR.

ARRIBAS, Celia da Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BITTENCOURT, Silvia. Plantas medicinais: entre o conhecimento popular e o conhecimento científico – estudo de caso de dois laboratórios de produção de fitoterápicos. Florianópolis, 2001. 120 páginas. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública, Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC.

BORGES, Viviane. Medicina popular de plantas medicinais e fitoterápicos, redes sociais e a valorização do Cerrado Goiano. *Ateliê Geográfico—EDIÇÃO ESPECIAL Goiânia-GO* v.4, n.1 fev/2010, p.139-163.

BORGES, Viviane. Pequi, Jatobá, Algodãozinho... A biodiversidade do cerrado na medicina popular. Goiânia, 2011. 274 páginas. Tese de Doutorado em Geografia, Universidade Federal de Goiás/UFG.

BRASIL. Ministério da Saúde. Política nacional de práticas integrativas e complementares no SUS - PNPIC-SUS: atitude de ampliação de acesso. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. Disponível em: <<http://dab.saude.gov.br/portaldab/biblioteca.php?conteudo=publicacoes/npic>>

CARVALHO, José Jorge de. A racionalidade antropológica em face do segredo. *Anuário antropológico*, v. 84, p. 214-222, 1985.

CAVALCANTI, Maria Laura. O mundo invisível. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1983.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". In: *Cadernos de Campo*. Tradução Paula Siqueira. São Paulo: PPGAS, USP, n. 13, p. 155-161, 2005.

GUIMARÃES, Adriana Regina Stucchi. Uso e significado de fitoterápicos em comunidade litorânea, município de Guarujá, SP. Santos, 2008. 90 páginas. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade Católica de Santos.

KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos / Allan Kardec; tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras, SP, IDE, 181ª edição, 2009. 352 p.

KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns / Allan Kardec; tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras, SP, IDE, 85ª edição, 2008. 352 p.

KARDEC, Allan. O que é o Espiritismo. FEB. 35ª edição. 1944. 217 p.

LÈVI-STRAUSS, Claude. "Eficácia Simbólica". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28 (1), p. 84-104, 2008.

LEWGOY, Bernardo. Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

LOYOLA, Maria Andrea. Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde. São Paulo: DIFEL, 1984. v. 1. 198p.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses. 2010, 477 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PORTAL DO ESPÍRITO. Redação do Jornal Abertura. Biografias. Bezerra de Menezes. 2016. Disponível em: <<https://espirito.org.br/biografias/bezerra-de-menezes/>>

PRANDI, Reginaldo. Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 116 p.

REIS, Vânia. Um legado de amor em cada gota evangélica. *Revista Nova Aurora*. Federação Espírita Piauiense. 2013. Disponível em: <<http://www.feparana.com.br/topico/?topico=750>>

REZENDE, Helena Aparecida de; COCCO, Maria Inês Monteiro. A utilização de fitoterapia no cotidiano de uma população rural. *Revista Escola de Enfermagem, USP*. 2002; 36(3): 282-8.

ROSE, Isabel. Entre colinas verdes: Trabalhos espirituais, plantas e culinária. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime. In: Alinne Bonetti; Soraya Fleischer. *Entre Saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis/Santa Cruz do Sul: UNISC/ Editora Mulheres, 2007, pp. 331-354.

SIMMEL, George. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. In: *Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: EDUFSC*, Volume 43, Número 1, p. 219-242, abril de 2009.

SOUZA, André Ricardo de. A medicina do além entre o espiritualismo e o espiritismo kardecista. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. *Caderno de Resumos da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: ABA, 2014.

STOLL, Sandra J. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo, Edusp; Curitiba, Orion, 2003.

STOLL, Sandra J. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 361-402, 2002.